تاریخ فلسفه غرب

از آغاز دوره یونانی تا پایان قرون وسطی

(جلد نخست)



چاپ دوم


بسم الله الرحمن الرحیم

تاریخ فلسفه غرب (از آغاز دوره یونانی تا پایان قرون وسطی)

نویسنده:

مهدی بنایی

ناشر چاپی:

جامعة المصطفى (صلى الله علیه وآله) العالمیة

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

تاریخ فلسفه غرب (از آغاز دوره یونانی تا پایان قرون وسطی)

مشخصات کتاب

تاریخ فلسفه غرب (از آغاز دوره یونانی تا پایان قرون وسطی)

مؤلف: دکتر مهدی بنایی

ناشر: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی(صلی الله علیه و آله)

چاپ دوم: ۱۳۹۰ش / ۱۴۳۲ق

صفحه آرایی: محمدباقر شُکری

ناظر چاپ: نعمت الله یزدانی

چاپ: زلال کوثر | قیمت: ۴۵۰۰۰ ریال | شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه

همه حقوق برای ناشر محفوظ است.

مراکز فروش:

قم، چهارراه شهدا، خیابان حجتیه، فروشگاه مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی(صلی الله علیه و آله). تلفکس: ۰۲۵۱۷۷۳۰۵۱۷

قم، بلوار محمد امین، سه راه سالاریه، فروشگاه مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی(صلی الله علیه و آله). تلفن: ۰۲۵۱۲۱۳۳۱۰۶ فکس: ۰۲۵۱۲۱۳۳۱۴۶

www.miup.ir, www.eshop.miup.ir

E-mail: admin@miup.ir, root@miup.ir

ص: ۱

اشاره

تاریخ فلسفه غرب (از آغاز دوره یونانی تا پایان قرون وسطی)

دکتر مهدی بنایی

ص :۳

سخن ناشر

کتاب آموزشی باید دارای متنی پویا و متناسب با دگرگونی هایی باشد که در ساختار دانش و رشته های علمی پدید می آید. تحوّلات اجتماعی، نیازهای نوظهور فراگیران و مقتضیات جدید دانش، اطلاعات، مهارت ها، گرایش ها و ارزش های نوینی را فرا می خواند که پاسخ گویی به آنها، ایجاد رشته های تحصیلی جدید و تربیت نیروهای متخصّص را ضروری می نماید. گسترش فرهنگ های سلطه گر جهانی و جهانی شدن فرهنگ، در سایه رسانه های فرهنگی و ارتباطی، مشکلات و نیازهای نوظهوری را پیش رو گذارده است که رویارویی منطقی با آنها، در پرتو آراستن افراد به اندیشه های بارور، ارزش های متعالی و رفتارهای منطقی ای امکان پذیر است. این مهم در قالب موقعیّت های رسمی آموزشگاهی و با ایجاد رشته ها و متون جدید، گسترش دامنه آموزش ها و مهارت ها و تربیت سازمان یافته صورت می گیرد.

بالندگی مراکز آموزشی در گرو نظام آموزشی استوار، قاعده مند و تجربه پذیر است که در آن برنامه های آموزشی، متن های درسی و استادان، ارکان اصلی به شمار می آیند؛ همچنین استواری برنامه آموزشی به هماهنگی آن با نیاز زمان، استعدادِ علم آموزان و امکانات موجود، وابسته است؛ چنان که اتقان متن های درسی به ارائه تازه ترین دست آوردهای علم در قالب شیوه ها و فن آوری های آموزشی نوظهور است.

ص:۵

بازنگری متن ها و شیوه های آموزشی و به روز کردن آنها به حفظ نشاط علمی مراکز آموزشی کمک می رساند.

حوزه های علوم دینی به برکت انقلاب شکوهمند اسلامی، سالیانی است که در اندیشه اصلاح ساختار آموزشی و بازنگری متون درسی اند. جامعه المصطفی(صلی الله علیه و آله) العالمیه به عنوان بخشی از این مجموعه که رسالت تعلیم و تربیت طلاب غیر ایرانی را بر عهده دارد، تألیف متون متناسب را سرلوحه تلاش های خود قرار داده و تدوین و نشر متون درسی در موضوعات گوناگون علوم دینی، حاصل این تلاش است.

مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی(صلی الله علیه و آله) ضمن تقدیر و تشکر از فرزانگانی که در به ثمررسیدن این اثر، بذل عنایت کرده اند نشر این اثر را به عموم اهل فرهنگ واندیشه تقدیم می کند.

مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی(صلی الله علیه و آله)

پاییز ۱۳۹۰

فهرست

ص:۷

پیشگفتار

۱. در عرصه فرهنـگ و انـدیشه امروز، کتـاب هـای «تاریـخ فلسـفه» از رونق و جایگاه ویژه ای برخوردار هسـتند. این امر، خود حاکی از برانگیختگی امیـدبخش تمایلات فکری نسل جدیـد و نشان دهنـده نوعی اقبال عمومی به «فلسـفه» و تاریـخ پر فراز و نشیب آن است.

توجّه به فلسـفه، همواره در عمق بخشـیدن به فرهنـگ و بسط معنادار فضای تفکّر جامعه نقش آفرین بوده است; به عبارتی می توان چنین گفت که حضور فلسفه در عرصه ذهن و زبان مردم، همواره از سطحی نگری و خام اندیشی جلوگیری کرده و مانع از آن شده است که سستی در گفتار و خفّت در رأی، بنیان های فرهنگ یک جامعه را بنا کنند و آشفتگی و ابتذال، جای فکر و اندیشه را بگیرند.

در این میان، اساتیـد و دانشـجویان فلسـفه که تماس مسـتقیمی با انـدیشه های فلسـفی دارنـد، در بارور ساختن تفکّر و تعمیق و تصـحیح انگیزه های انـدیشه آفرینِ افراد جامعه، نقش بسـزایی برعهده دارند که ایفای درست آن، تأثیر انکارناپذیری در رواج حیات فرهنگی جامعه و استوار شدن تفکّر در مقابل خام اندیشی و سبک سری خواهد داشت.

۲. کوشـش اصـلی کتاب حاضـر، بازگشایی دریچه های تأمّل به سوی تفکّرات فلسـفی اصـلی ترین فیلسوفان تاریخ اندیشه می باشـد: فیلسوفـانی که بـا نحوه اندیشـیدن و نوع انـدیشه هـای خود، مـا را به درگیری بـا عمیق ترین - و غالبـاً بی پاسـخ ترین - پرسش های زندگی فرا خوانده اند.

ص:۱۳

این کتاب که در اصل برای دانشجویان فلسفه جامعه المصطفی(صلی الله علیه و آله) العالمیه به رشته تحریر در آمده، تنها به عنوان درآمدی برای ورود به عرصه اندیشه های فلسفی به شمار می رود و پرواضح است که حصول این مهم، بدون حمایت ها و هدایت های اساتید محترم و در غیاب تلاش های هم دلانه دانشجویان، چندان میسر نخواهد بود.

کتاب های «تاریخ فلسفه»، به شرط صحّت مطالب و توفیق در بیان، تنها قادرند که زمینه های ورود به عالم فلسفه و درگیر شدن با اندیشه های فلسفی را فراهم آورند و برای خوانندگان حق جوی خود، دریچه امکانی را به سوی دست یافتن به نگاه و نگرش فلسفی بگشایند. آن چه در این مسیر بسیار تعیین کننده و سرنوشت ساز است، نوع انگیزه و چگونگی مواجهه کسانی است که این کتاب ها را مورد مطالعه و بررسی قرار می دهند.

به عبارتی، مهم آن است که خوانندگان کتب فلسفی با چه انگیزه و در اثر چه نیازهایی به مطالعه این کتب می پردازند. خوانندگانی که نیاز آنان در حدّ رفع کنجکاوی و اطلاع یافتن از نظر گذشتگان باشد، با مطالعه کتب فلسفی، فارغ دلانه و بدون هر نوع درگیری و پرسش صادقی، فراز و نشیب تاریخ تفکر را طی می کنند و البته در چنین وضعی، تفاوتی نخواهد کرد که این افراد با نظر و اندیشه فیلسوفی موافقت کنند یا به ردّ و انکار آن بپردازند؛ چرا که قبول و ردّ فارغ دلانه، هرگز از معنا، جدّیت و صداقتی برخوردار نیست و با تفکّر نسبتی ندارد. امّا کسانی که در اثر نیازهای عمیق و ژرفی، نه تنها مشتاق بلکه وادار به مطالعه این کتب می شوند، اساساً به دنبال یک سلوک فکری و طی کردن فراز و نشیب های دشوار آن می باشند و از همین رو، خود را نه تماشاگرانِ فارغ دلِ تاریخ اندیشه، بلکه بازیگرانِ حاضر در متن و مسافران و سالکانِ این طریق می یابند.

عزیمتگاه جویندگانِ حقیقی فلسفه، همواره تنگناهایی است که در زندگی های معمولی احساس نمی شوند و در مسیر عادی تلاش و کوششِ روزمرّه آدم ها رخ نمی دهند. اصولاً ـ در زندگی روزمرّه و حیات معمولی مردمان، هیچ پرسشی با وزن حقیقی خودش احساس نمی شود و حتی رواج پاسخ های سطحی

ص:۱۴

و تکراری که غالباً حاصل تقلید و بی اندیشگی است، به پرسش ها مجال بروز نمی بخشند. یک فلسفه جوی حقیقی، می بایست رهایی از روزمرگی را تجربه کرده و خود را در تنگنای هیبت پرسش ها یافته باشد وگرنه بدون درک ثقل و سنگینی پرسش ها و در سایه اطمینان به پاسخ های تکراری که هم چون سنگ واره هایی در عرصه فرهنگِ مردمان، سخت و عصیان ناپذیر شده اند، هیچ انگیزه و تمایل جدّی در جهت جست وجوی اندیشه های فلسفی و مطالعه و بررسی «تاریخ فلسفه» وجود نخواهد داشت. ازاین رو، کتاب های تاریخ فلسفه و بالاتر از آن، آثاری که از فیلسوفان بزرگ برجا مانده، تنها در صورتی چهره جدّی و ثقل اهمیت خود را برای خواننده آشکار می سازند و زمینه ورود او را به عالم فلسفه فراهم می آورند که خواننده آن در اثر مواجهه با تنگناهای پرسش انگیز زندگی، به احتشام و هیبت پرسش ها، پی برده و از قناعت به پاسخ های روزمرّه رهایی یافته باشد.

۳. از آن جا که اثر حاضر به رغم تلاش، زمان و دقّتی که صرف تألیف آن شده، خالی از نقص و نارسایی نیست، امید است با استفاده از نظرات و تذکّراتِ راهگشای اساتید محترم، دانشجویان عزیز و نیز کلیه خوانندگان گرامی و دوستداران فلسفه توفیق اصلاح و ترمیم کاستی های آن فراهم آید.

حقیقت آن است که طرح اندیشه های بزرگ فلسفی و سخن گفتن از فیلسوفان بزرگ در چنین حجم اندکی، جز به منظور آغازی جسورانه صورت نگرفته است: آغازِ پرداختن به اندیشه های بلند و مشارکت در حقیقت آنها. ازاین رو باید کتاب حاضر را نه به عنوان یک اثر مستقل، بلکه تنها به صورت درآمدی برای ورود به اندیشه های فلسفی تلقّی نمود.

۴. در مورد ارجاعات و پاورقی های کتاب توجه به چند نکته، مهم می نماید:

الف) ارجاعات مربوط به افلاطون و ارسطو، نه براساس شماره صفحه، بلکه بر طبق شماره و تقسیم بندی هایی است که معهود و مقبول اهل فلسفه می باشد و بازیابی آنها در کتب این دو فیلسوف، به هر زبانی که باشد بر همین اساس صورت می پذیرد.

ب) برای استفاده بیشتر خوانندگان انگلیسی زبان، عبارت انگلیسی بعضی از جملات مهم و کلیدی فیلسوفان در پاورقی ذکر شده است;

ج) در پاورقی های مربوط به دوره قرون وسطی، در مواردی به تناسب های زمانی و مکانی، نام فیلسوفان، کتب و بعضی اصطلاحات به زبان فرانسوی و لاتینی آورده شده است.

۵. اکنون که این کتاب در آستانه انتشار قرار گرفته و مراحل بازخوانی و اصلاح آن به پایان رسیده است، ضرورت حذف، اضافه و تغییرات فراوانی در آن به نظر می آید که حاصل آنها خود کتاب دیگری خواهد بود و در این فرصت کوتاه، مجال پرداختن به آنها نیست; هر چند که نویسنده این اطمینان را نیز ندارد که انجام این تغییرات و بازنویسی دوباره، خود آخرین اصلاحات لازم به حساب آید و بتواند کتاب را از هر نوع بازخوانی و بازنویسی مجدّدی بی نیاز سازد.

در عین حال امید است که نویسنده توفیق آن را داشته باشد که در آینده از کاستی های خود بکاهد و سستی های قلم و نوشته خویش را درمان سازد و سخن را در خور شأن و تأمّل مخاطبان محترم بیان کند.

در پایان، برخود لازم می دانم که از همکاری های بی دریغ و صمیمانه جناب حجه الاسلام والمسلمین رضانژاد، مدیر محترم دفتر برنامه ریزی و فن آوری آموزشی و هم چنین از تمامی همکاران این مجموعه اعمّ از آقایان مجتبی مهدوی سعیدی ویراستار محترم، آقای رمضانی تایپیست و صفحه آرای محترم، یداله رضانژاد و جناب حجه الاسلام والمسلمین سید میرصالح حسینی، تشکّر و قدردانی نموده، از کاستی های خود عذر بخواهم.

ما بنا من نعمه فمن الله علیه توکلت و الیه انیب

مهدی بنایی، بهار ۸۷

ص:۱۶

مقدّمه

جایگاه و اهمیت تاریخ فلسفه

۱. امروزه دانشجویان فیزیک، تاریخ علم فیزیک را نمی خوانند. در رشته های ریاضی، شیمی، مکانیک، برق و... نیز وضع به همین صورت است. اصطلاح «تاریخ فیزیک» یا «تاریخ ریاضیات» چندان رایج و مشهور نیست و کمتر مورد توجّه قرار می گیرد، چرا که تاریخ علم چندان مورد توجه واقع نمی شود و معمولاً ـ گذشته علم را به صورت بخش منسوخ شده و از دایره اعتبار و توجه خارج شده آن تلقی می کنند; اما این که چرا چنین است، پاسخ چندان آسانی ندارد و خصوصاً با توجّه به دیدگاه های متفاوتی که در باب تکامل یا مراحل انقطاعی علم مطرح است نمی توان پاسخی واحد و مورد توافق همگان را برای آن انتظار داشت. آن چه اکنون برای ما مهم است آن است که بپرسیم و به جدّ تأمل کنیم که چرا به رغم «تاریخ علوم»، «تاریخ فلسفه» اهمیت فراوان دارد و طالب فلسفه باید به آن بپردازد؟ آیا پرداختن به «تاریخ فلسفه» به معنای بررسی تفکّراتی است که در گذشته مطرح شده و اکنون به صورت بناهای کهنسال تاریخی باقی مانده اند و صرفاً ما را با مرحله و برهه ای از تاریخ تفکّر انسانی آشنا می کنند؟ اگر چنین است، پرداختن به تاریخ فلسفه چه اهمیتی دارد؟ البته این درست است که خواندن تاریخ و خصوصاً تاریخ اندیشه های متنوّعِ نوع انسانی، مفید

و سودمنـد است; ولی شاید گفته شود و عده ای چنین تصوّر کنند که این فایده، همواره در حد نوعی باسـتان شناسـی اشـیاء و وسایل قدیمی و تاریخی است که وقتشان سرآمده، و امروزه دیگر بخشی از گذشته محسوب می شوند و مهم ترین کاربردشان آشنا ساختن اذهان انسان های امروز با حوادث و فرهنگ های مربوط به گذشته است. بر این اساس، پرداختن به «تاریخ فلسفه» نیز اگر برخلاف اعتقاد بعضـی مضـرّ به حال ما نباشـد و وقت تلف کردن و سـعی بیهوده تلقّی نگردد، صـرفاً همانند بررسـی و تحقیق درباره تاریخ سایر رشته های علمی است که در نهایت باید آن را جزئی از گذشته به حساب آورد و از آن گذشت.

چنین دیدگاهی درباره فلسـفه و تاریخ آن، هرچند که ناصواب و ناسنجیده است، در اذهان و افواه رایج است و کم اند کسانی که به جایگـاه متفـاوت فلسـفه، تفطّن و آگـاهی یـافته، چنین ساده در باب آن سـخن نگوینـد. فلسـفه را هرگز نبایـد با فیزیک، شیمی و ریاضـی و یـا هر یـک از علوم دیگر مقـایسه کرد; چرا که این علوم را به راحـتی یـا به دشواری می توان آموخت و به دیگران یاد داد; ولی فلسـفه چیزی نیست که آموختنی باشـد و کسانی که آن را آموختنی می داننـد، خوانـدن و حفظ اندیشـه های فیلسوفان گذشته یا امروز را با خودِ «فلسفه» اشتباه گرفته اند.

«فیلسوف»، درد حقیقت دارد و در مسـیر کشف حقیقت، دشواری های فراوانی را باید تحمّل کند. این درد یا حیرت که جست وجو و تحمّل را نیز در پی خواهد داشت، با آموختن در کسـی ایجاد نمی شود; البته مطالعه فلسـفه و تاریخ اندیشه های فلسفی می توانـد زمینه ساز خوبی برای نیل به این حس دردمنـدانه باشد، ولی در عین حال حقیقت و نفسِ این درد که اساس حرکت و تفکّر فلسفی را بنا می نهد هرگز آموختنی نیست.

دانشـجو یا هر شـخص علاقه مند به فلسـفه، وقتی به سـراغ تاریخ فلسفه می رود، هرگز نباید و نمی تواند به آموختن گفته های فیلسوفان قناعت ورزد و قصد کند

که از گفته و اندیشه پیشینیان عبور کرده، به مشابه اموری به آنها نگاه کند که دیگر تاریخ مصرفشان به سر رسیده است و امروزه نسبتی با حیات و اندیشه ما ندارند؛ اگرچه در زیست شناسی و فیزیک، چنین امری ممکن است، چنان که امروزه دانشجویان فیزیک از اندیشه های نیوتن کمتر می خوانند و در صورت خواندن، در بسیاری موارد از گفته و دیدگاه های او عبور می کنند. امروزه اگر طبیعیات گذشتگان یا «هیئت» بطلمیوسی را می خوانند صرفاً برای اطّلاع از وضع جهان شناسی گذشتگان و نوع درک آنها از عالم است؛ اما در فلسفه چنین نیست و بررسی و تأمّل در گفته های سقراط، افلاطون و ارسطو، هرگز بدین منظور صورت نمی گیرد که ما از طرز تفکّر پیشینیان اطلاع یافته، با نوع نگرش آنها آشنا شویم و مثلاً بدانیم که گذشتگان در باب حیات، معنا، جهان واقعیت و هستی چگونه فکر کرده و چه نظری داشته اند و سپس آن اندیشه ها را فارغ دلانه رها کنیم و از کنارشان بگذریم. این تلقّی نادرست که متأسفانه رایج است، محصول بیگانگی ما از فلسفه است.

افلاطون در نامه هفتم خود، فلسفه را امری ورای اصطلاحات و الفاظ دانسته و نشان داده است که دستیابی به آن از راه آموختن ناممکن است:

آن مطالب، مانند دیگر مطالب علمی نیست که به وسیله اصطلاحات و الفاظ عادی بتوان تشریح و بیان نمود؛ بلکه فقط در نتیجه بحث و مذاکره متوالی درباره آنها و در پرتو همکاری درونی و معنوی، یکباره آن ایده، مانند آتشی که از جرقّه ای پدیدار می شود در درون آدمی روشن می گردد و آن گاه راه خود را باز می کند و توسعه می یابد...؛ من بر آنم که نه انتشار این اسرار و نه نوشتن چیزی درباره آنها به شیوه هایی که برای همه کس قابل فهم باشد، مایه نیک بختی هیچ کس نمی تواند بود؛ به استثنای عدّه قلیلی از مردان برگزیده که همه آنها را با اشاره ای می توانند دریابند؛ درحالی که بقیه مردمان، با خواندن آنها یا به طور کلی فلسفه را به دید حقارت خواهند نگریست یا اگر به درک پاره ای از آنها توفیق یابند؛ چنان مغرور خواهند شد که گویی علوم اوّلین و آخرین را در سینه دارند. (۱)

ص:۱۹

۱- (۱) . افلاطون، نامه هفتم، ۳۴۱.

سقراط، خودبه خوبی نشان داده که مشارکت در فلسفه نه حفظ مفاهیم و اصطلاحات خاص، بلکه وجدان و یافتن دردی است که حتی به نوعی، نسبتی با مرگ دارد و همین درد است که زمینه معرفت و آگاهی ما را از زندگی و جهان فراهم می آورد و از همین روست که فلسفه، مشق و تمرین مردن است:

کسانی که از راه درست به فلسفه می پردازند، در همه عمر، بی آن که دیگران بدانند، آرزویی جز مرگ ندارند. مردمان عادی نه آگاهند ازاین که فیلسوف راستین چرا در آرزوی مرگ است و نه می دانند که چرا مرگ شایسته فیلسوف است و کدام مرگ...; فرق فیلسوف با مردمان دیگر این است که می کوشد تا روح خود را از گرفتاری تن رها سازد...; روح آدمی، هنگامی می تواند به نیکوترین وجه بیاندیشد و تعقّل کند که... از گرفتاری تن آزاد باشد و تا آن جا که میسّر است، دور از تن به جست وجوی حقیقت بپردازد... و آیا این همان مرگ نیست؟ مگر مرگ جز جدایی روح از تن است ... و آیا اثر فلسفه این نیست که روح از تن و قیدهای تن آزاد بماند؟ (۱)

بنابراین، اگر فلسفه همانند آتشی است که از جرقّه ای فروزان می شود و اگر فیلسوف می کوشد تا از محدودیت های تن رهایی یابد تا به معرفت راستین برسد، پرداختن به تاریخ فلسفه نیز، هنگامی معنا خواهد داشت که در جهت رسیدن به این آتش و نایل شدن به آن کوشش صورت پذیرد. آن چه در مطالعه تاریخ فلسفه اصل و اساس توجّه است، مشارکت و سهیم شدن در تفکّری است که ارواحِ بزرگ ترین اندیشمندان تاریخ را به حیرت افکنده و به جست وجو و تکاپو واداشته است. ازاین رو، اگر با تأمل مانع بدفهمی و سوء برداشت شویم، می توانیم بگوییم که مطالعه «تاریخ فلسفه» تقریباً همانند رجوع به اشعار شاعران و عارفان بزرگ گذشته است. ما وقتی اشعار سنایی، نظامی، عطار و مولوی را می خوانیم یا وقتی به سراغ حافظ یا سایر بزرگان شعر و ادب جهان، همانند هومر، شکسپیر، گوته و... می رویم، سعی و خواستمان بیش از هر چیز در جهت مشارکت در تجارب آن بزرگان و دریافت دردها، پرسش ها و نوع رویکرد و نگرش آنان به جهان و انسان است. بر همین

۱- (۱) . افلاطون، فایدون، ۶۴ - ۶۶.

اساس، هنگامی که در تاریخ فلسفه، به سقراط می پردازیم، خواستار مشارکت در بیداری، درگیری و نوع دردهای او هستیم تا از این طریق از خواب سنگین و پریشانِ دانایی دروغین و آگاهی موهوم برهیم و بتوانیم در نوع مواجهه او با زندگی سهیم شویم و شعار بلند او که «زندگی ناآزموده ارزش زیستن ندارد» را عملاً تجربه کنیم. بنابراین پرداختن به «تاریخ فلسفه» در معنای حقیقی خود، کوشش در جهت کشف دردهای فلسفی و تجربه مشارکت در حیات و نگاه فیلسوفانه است.

۲. جست وجو در «تاریخ فلسفه» به جوینده حقیقت، این امکان را می دهد که تا حدودی از شرایط زمانی و سلطه فرهنگی قلمرو زندگی کنونی خود فراغت یابد و با کم شدن فشارهای محدود کننده آن، در باب هستی و امور مربوط به آن پرسش کند و جویای کشف حقایقی شود که در گذشته، بر اثر جبر و چیرگی فرهنگ و سنّت حاکم، قادر به پرسش از آنها نبود، یا لااقل جدیتی در جست وجوی آنها نداشت. به عبارتی ساده تر، درست به همان صورت که سیر و سفر مکانی و تجربه قلمروهای مختلف زندگی مردمان و فرهنگ-/*های گوناگون، می تواند از فشار باورهای محیطی و فرهنگی کاسته و امکان بازخوانی و احیاناً درک عمیق تر آنها را فراهم آورد، این سلوک زمانی و سفر تاریخی که با کاوش و تأمّل در تاریخ فلسفه حاصل می آید نیز، می تواند منجر به گشایش زمینه هایی شود که در آنها امکان ظهور و بروز جدّی پرسش های فلسفی فراهم تر است.

باورها و اعتقادات تأمّل ناشده روزمرّه که سیطره و جبر «جهل مرکب» یا «نادانی مغفول» را قوّت می بخشند، مانع جدّی تفکّر و اندیشه به شمار می روند. جست وجو در تاریخ فلسفه و تلاش در جهت هم پرسش شدن با فیلسوفان، این امکان را به ما می بخشد که در داشته و دانسته های خود تأمّل کنیم و از سیطره باورهای تلقین شده از جانب محیط و فرهنگ رایج بکاهیم. به عبارتی، سیر در تاریخ فلسفه، مجالی را فراهم می آورد که بر طبق آن می توان تا حدودی از جهل مرکب (جهل به نادانی و ناداری خود) رها شد و به لزوم تأمّل دوباره درباب مسائل اصلی زندگی پی برد.

۳. در مسیر تأمّل در «تاریخ فلسفه»، با پرسش ها و مسائلی مواجه می شویم که معمولاً پایان ناپذیر و پاسخ گریزند. ما با مطالعه تاریخ فلسفه درمی یابیم که تلاش فیلسوفان بزرگ با همه فراز و نشیب های خود، به پاسخ های نهایی نیانجامیده و آن پرسش ها را کاملاً از صحنه به در نبرده است. بر این اساس، آیا پرداختن به تاریخ فلسفه، مطالعه ناکامی ها و شکست خوردگی های فیلسوفان گذشته در حل و فصل پرسش ها و مسائل فلسفی نیست و اگر چنین است، برای ما از این مطالعه و جست وجو چه نتیجه معقولی حاصل خواهد شد؟ ازاین رو آیا نباید پذیرفت که تأمّل در تاریخ فلسفه تلاش بیهوده ای است که هرگز راه به جایی نمی برد؟

حقیقت آن است که اساساً همین تنگنا، یعنی پاسخ نیافتگی پرسش های فلسفی در یک زمان و مکان مشخص، خاستگاه اصلی توجه به تاریخ فلسفه و اهمیت یافتن آن است. به عبارتی، رجوع معنادار به تاریخ فلسفه و تأمّل حقیقی در فراز و نشیب های آن، حاصل قبول این پیش فرض است که پاسخ حقیقی، تنها در تاریخ و در بستر زمان طرح می شود و حقیقت از طریق ظهور و بروز در مراحل و مقاطع تاریخ اندیشه آشکار می شود. آن چه در جست وجوی تاریخ فلسفه اهمیت دارد، در مرحله نخست، جدّیت یافتن آن مسائل و پرسش ها و در مرحله دوّم، تقرّب به پاسخ و حقیقت از طریق درک ظهور تاریخی آن است. ما با رجوع به تاریخ فلسفه از قبل پذیرفته ایم که حقیقت را در ظهورات تاریخی و در سیر زمانمند اندیشه جست وجو نموده، هیچ کلام و پاسخی را نهایی تلقّی نکنیم و در هیچ زمان و مکان مشخّصی رسالت اندیشه و وظیفه تفکّر را خاتمه یافته ندانیم. (۱)

نسبت ما با «تاریخ فلسفه» تابع مستقیم نوع نگاه ما به ارتباط فلسفه با «زمان» است. نباید تصوّر نمود که تحت هر شرایطی و با هر دیدگاهی در باب نسبت

۱- (۱) . ذکر این نکته در این جا لازم است که وقتی فلسفه و تفکر، جای خود را به متافیزیک می دهد و درد و حیرت به شک و در نهایت به یقین تبدیل می شود، متافیزیک به پایان خود رسیده و دیگر نمی تواند آینده ای داشته باشد.

فلسفه با «زمان» می توان به اهمیت و معناداری «تاریخ فلسفه» پای بند بود و تأمل و جست وجوی در آن را جدّی گرفت. ازاین رو لااقل به اختصار باید در این نسبت تأمّل کنیم و ربط آن را با «تاریخ فلسفه» دریابیم.

در مورد نسبت فلسفه با زمان، دو دیدگاه اساسی را می توان مطرح کرد:

۱. بی ارتباطی و عدم نسبت فلسفه با زمان و به عبارتی، فرا زمان بودن اندیشه های فلسفی؛

۲. ارتباط و پیوستگی فلسفه با زمان و به عبارتی، زمانمند بودن فلسفه.

بر طبق دیدگاه نخست، فلسفه از زمان فارغ است و به همین دلیل فرازونشیب زمان تأثیری بر قبض و بسط اندیشه های فلسفی نخواهد گذاشت. بر این اساس می توان به وجود یک فلسفه درست و نادرستی همه فلسفه های دیگر قائل شد و آن را برای همه عصرها و نسل ها کافی دانست و تحت هر شرایط زمانی بدان پایبند بود و از آن تبعیت کرد. آشکار است که چنین دیدگاهی هرگز نمی تواند به تاریخ فلسفه وقعی نهاده، برای آن ارزش و اهمیتی قائل شود.

و امّا دیدگاه دوّم، خود می تواند به دو شکل متفاوت مطرح شود:

الف) نسبت و ارتباط فلسفه با زمان به معنای تبعیت محض اندیشه های فلسفی از شرایط و مقتضیات زمانی است؛ بر این اساس هر فلسفه ای به زمانی تعلّق خواهد داشت که با سپری شدن و گذشت آن زمان، ساقط و بی اعتبار می شود و شایستگی های خود را از دست می دهد. بر طبق این دیدگاه نیز «تاریخ فلسفه» از جایگاه معناداری برخوردار نیست و پرداختن به آن در حکم جست وجو کردن اندیشه های منسوخ و مرده ای است که سال ها در قبرستان تاریخ دفن شده و ربط و نسبتشان را با جهان کنونی و زمان حال ما از دست داده اند. بر این اساس «تاریخ فلسفه» چیزی شبیه نبش قبر گذشتگان و کالبد شکافی مردگان است، مردگانی به نام های سقراط، افلاطون، ارسطو، افلوطین، اوگوستینوس و... که تنها در شرایط تاریخی و مقطع زمانی خاصّی معنادار و مهم بودند.

در این تلقی، فلسفه نه با «زمان» بلکه با «گذشته» و «گذشت زمان» پیوند دارد و چنان تابع شرایط و احوال زمانی است که نمی توان برای آن اعتباری قائل بود و احیاناً در تغییر این شرایط و احوال برای آن نقش و تأثیری در نظر گرفت. اگر فلسفه های یونان و روم تابع محض شرایط زمانه خود بوده اند، تنها به یونان و روم تعلّق داشته، در زندگی امروز و جهان کنونی ما هیچ نقش و جایگاهی ندارند. اساساً اگر فلسفه تابع شرایط زمانی باشد، از خودِ آن شرایط ارزش کمتری دارد و طُفیلِ آنها به شمار می رود و پر واضح است که با سپری شدن آن شرایط نمی توان حداقل اعتبار و اهمیتی برای آن قائل شد.

ب) در این دیدگاه، ارتباط فلسفه با زمان دیگر به معنای تبعیت فلسفه از زمان نیست بلکه به معنای ظهور و استمرار زمان در فلسفه است. حضور فیلسوفان گذشته در دوره معاصر و حتّی محوریت اندیشه های آنان در بسیاری از مباحث کنونی جهان و این که می توان از فیلسوفان یونانی درک و دریافت معاصری داشت و نمی توان به آسانی با آنها مخالفت کرد و تفکراتشان را نادیده گرفت، همه حاکی از این نسبت ژرف میان فلسفه و زمانند.

تنها در این دیدگاه و بر طبق این تلقی از نسبت فلسفه و زمان است که «تاریخ فلسفه» اهمیت اساسی خود را آشکار می کند و زمینه ای را برای تأمل در آن چه که تفکّر را ماندگار کرده و اعتبار بخشیده است فراهم می آورد.

ورود به عالم فلسفه

وقتی ثئای تتوس (۱) برای سقراط سوگند خورد که در امری حیران شده است و هرچه بیشتر درباره آن می اندیشد، صرفاً بر حیرتش اضافه می شود، سقراط پاسخ داد: حیرت، خاص جویندگان دانش است و فلسفه با همین حیرت آغاز می گردد.

این «حیرت» در صورتی سرآغاز فلسفه خواهد بود که ما را طالب سوفیا، (۲) یعنی «معرفت» کند; اما این طلب معرفت در یک نجّار، جرّاح، تاجر و مربّی اسب هم

۱- (۱) . theaitetos

۲- (۲) . sophia

وجود دارد، ازاین رو آیا چنین افرادی نیز فیلسوف به شمار رفته، اصطلاح فیلوسوفیا (۱) (طالب و عاشق معرفت) بر آنها هم صدق می کند؟ به نظر می آید که چنین نیست. «مصریان» هزار سال پیش از «یونانیان» فنون و علوم فراوانی را در بهبود بخشیدن به زندگی انسانی به کار گرفته و بسط و رونق داده اند; ولی مشعل فلسفه در مصر فروزان نشد; زیرا مصریان فاقد شرط اساسی تحقّق فلسفه، یعنی «عشق و طلب معرفت به خاطر خودِ معرفت» بودند; عشقی که در یونانیان قرن ششم قبل از میلاد سرشار بوده و در اصطلاح فیلوسوفیای یونانی مورد نظر قرار گرفته است. (۲)

ارسطو در کتاب اول متافیزیک خود، «آلفای بزرگ»، این معنا را به خوبی بیان کرده و نشان داده است که همواره، در گذشته و حال این «حیرت» بوده که فلسفه را آغاز نموده است و هر انسانی که با چنین حیرتی مواجه شود، در مرحله بعد، برای گریز از این نادانی و به خاطر خودِ معرفت به اندیشه فلسفی می پردازد و نه برای رسیدن به یک هدف سودمند دیگری غیر از محض معرفت. (۳)

بنابراین، انگیزه های سودگرایانه، مانع عمده ای بر سر راه فلسفه و علم محض (دانایی به خاطر دانایی) به شمار می آید. خاستگاه فلسفه، نیازها و ضرورت های رفاهی زندگی انسان نیست; به این معنا که فلسفه در خدمت بر آوردن این گونه نیازها قرار نمی گیرد، ازاین رو، فلسفه «دانش آزاد» است و جز با روحی آزاد نمی توان اهل و مشتاق آن شد. به همین دلیل، ارسطو چنین معرفتی را معرفت آزاد و برتر می شمارد:

همان گونه که می گوییم آن انسانی آزاد است که به خاطر خودش و نه به خاطر دیگری زندگی می کند; به همان گونه نیز این دانش را یگانه دانش آزاد می نامیم; زیرا تنها این دانش است که به خاطر خودش وجود دارد. (۴)

ازاین رو فلسفه، مقدّمه و زمینه نفع و سود بالاتری قرار نمی گیرد و شأن آلی و ابزاری ندارد بلکه خود غایت و مطلوب لنفسه است.

۱- (۱) . Philosophia

۲- (۲) . دبلیو. کی. سی. گاتری، تالس، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۶، ص۷۷.

۳- (۳) . ارسطو، متافیزیک، ۹۸۲ ب، ۱۲.

۴- (۴) . همان.

آغاز فلسفه

آیا فلسـفه از قرن شـشم قبل از میلاد در «یونان» آغاز شده و پیش از آن در جهان اندیشه های انسانی حضور و ظهوری نداشـته است؟ به عبـارتی، آیـا قبـل از این تاریـخ عرصه تفکّر انسـانی فاقـد معرفت فلسـفی بوده و صـرفاً تحت سـلطه جهـان بینی هـای میتولوژیک و اسطوره ای قرار داشته است؟

اگر چنین است، پس اقوام و تمـدّن هـای غیریونـانی می بایست تقریباً هیـچ گونه مشارکت و سـهمی در پیـدایش خرد فلسـفی نداشـته، به همین دلیـل، حتّی متّهم به خـام اندیشـی، ضـعف و ابتـدایی بودن تفکّر شونـد و اگر چنین نیست، پس چرا همواره تاریخ تفکّرات فلسفی را از «یونان» شروع کرده، تقریباً هیچ سخنی از دوران های گذشته و تمدّن های ما قبل نمی گویند؟

اختلاف نظری که در این خصوص وجود دارد از خود یونان آغاز شـده و تاکنون نیز ادامه داشـته است. ارسـطو معتقـد بود که اساسـاً فلسـفه به دست تالس اهل «میلتوس» در سـده شـشم پیش از میلاد پی ریزی و آغاز شـده است; درحالی که در مقابل او دیوژنس لایریتوس (۱) – مورّخ یونانی فلسـفه – زادگاه دانش فلسـفی را در خاور زمین و در میان ایرانیان و مصـریان می داند. (۲)

ادوارد زلّر که بزرگ ترین نویسـنده «تاریـخ فلسـفه یونان» محسوب می شود، با جـدّیت تمام معتقـد بود که فلسـفه را تماماً می بایست یک پدیـده یونانی دانست به نحوی که هیـچ گونه عنصـر شـرقی (اعم از مصـر، ایران، هنـد، چین و...) در پیـدایش آن تأثیری نداشـته است. با وجود این، پژوهشگرانی هستند که براساس جست وجوهای باستان شناسی و کاوش های انجام شده در وضع تمـدّن های قـدیمی، بر این باورند که جهان بینی فلسـفی، قبل از یونان نیز، سابقه داشـته و منحصـر به سـرزمین و مردمان یونان نبوده است. (۳)

ص:۲۶

۱- (۱) . Diogen Laerce.

۲- (۲) . امیـل برهیه، تاریـخ فلسـفه (جلـد اوّل) ترجمه علی مراد داودی، تهران، انتشـارات مرکز نشـر دانشـگاهی، چ۲، ۱۳۷۴، ص۳.

۳- (۳) . شـرف الدین خراسانی (شرف)، نخستین فیلسوفان یونان، تهران، انتشارات شرکت سهامی کتابهای جیبی، چ۲، ۱۳۵۷، ص ۶۹ – ۷۰.

بـدون پرداختن تفصـیلی به این گونه اختلافـات، آن چه در این خصوص قابل طرح می باشـد این است که داوری منصـفانه در این خصوص، هرچه که باشد، می بایست با توجّه به نکات اساسی زیر صورت پذیرد:

۱. پرسـش هـا و مسائـل بنیـادین زنـدگی، پرسـش های اصـلی ذهن آدمی هسـتند که همواره در مقاطع مختلف حیات و تاریخ انسان ظهور و بروز داشـته و به صورت آمال معرفتی او تبلور یافته انـد. این امر خود حاکی از چرایی تـداوم فلسـفه به رغم همه مخالفت ها و موانع بوده و نشان دهنده آن است که اهتمام آدمی به این گونه مسائل هرگز موقّتی و عارضی نبوده است.

۲. ارتبـاط فرهنـگ یونـانی بـا سایر فرهنگ ها به هر نحوی که تصوّر گردد، نبایـد نافی اصالت و اهمیت تفکّر یونانی شود. بی تردیـد از قرن شـشم پیش از میلاد، ما در یونان با فرهنگ ممتازی مواجهیم که اندیشه های برآمده از آن تا به امروز نیز اهمیت و ارزش خود را حفظ کرده، حتّی در موارد زیادی محوریت یافته اند.

۳. تفکّر، هیچ گاه در خلاء و بدون زمینه های مناسب قبلی رخ نمی دهد. بین تفکّر و شرایط زمانی، نوعی ارتباط دیالکتیکی و دو سویه وجود دارد. اگر سـقراط زمینه ساز اندیشه های افلاطون و ارسـطو است و اگر دکارت باعث پیدایش دو جریان عمده فکری راسیونالیسم (۱)و آمپریسم (۲) می شود و اینها به نوبه خود

۱- (۱) . واژه Rationalism از ریشه لاتینی ratio ، معمولا به «عقل گرایی»، «عقل مـداری» «اصالت عقل» و... ترجمه می شود. این اصـطلاح وقتی در مقابل آمپریسم (تجربه گرایی) به کار می رود به این معنا است که عقل منبع اصـلی یا یگانه منشأ معرفت است و دراین میان، حـداکثر نقشـی را که تجربه ایفا می کنـد، فرعی و مقـدّمی است. بر طبق این دیـدگاه قواعد فکر و اصولی که در عقـل وجود دارنـد محصول تجربه و ناشـی از حواس نیسـتند. دکارت، اسپینوزا، مالبرانش و لایب نیتس، به رغم اختلاف نظرهایی که با یکدیگر دارند، از مهم ترین عقل گرایان دوره جدید به شمار می روند.

۲- (۲) . Empiricism به معنـای «تجربه گرایی» یـا «تجربه مـداری» بر نظریه ای دلالـت دارد که در مقابـل «عقـل گرایی»، شنـاخت و معرفت را کاملاـ برگرفته و ناشـی از تجربه می دانـد. این دیـدگاه بر نقش بنیادین تجربه حسـی در پیـدایش معرفت تأکیـد می کنـد و برای شـناخت هایی که از ریشه های تجربه و حسّیـ به وجود نیامـده انـد اعتباری قائل نمی شود. البته تجربه گراها به صورت یکسانی تجربه گرا نیستند و مثلاً جان لاک (۱۶۴۳ - ۱۷۰۴) که شالوده های رویکرد آمپریستی به شناخت را پی ریزی می کند، خود به عقل گرایان نزدیک است و دیوید هیوم (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶)که علّیت و جوهر را غیر تجربی و به همین دلیـل بیرون از دایره شـناخت می دانـد، از عقـل گرایـان دور و از لاک تجربه گراتر است. در این میان جرج بارکلی (۱۶۸۵ - ۱۷۵۳) که بر اسـاس تجربه گرایی، جوهر و هسـتی مـادّی را مورد تردیـد قرار می دهـد و به نوعی مابعـدالطبیعه روح بـاورانه (spiritualistic)می رسد، جالب توجه است.

مقـدمات ظهور کانت را فراهم می کننـد و اگر کانت در پیـدایش ایـدئالیسم (۱) آلمـان نقش اساسـی دارد، به خوبی می توان نتیجه گرفت که ظهور فلسـفه و تفکّرات متافیزیکی در میلتوس یونان، بـدون فراهم بودن شـرایط تاریخی و زمینه های فرهنگی ماقبل، امر موجّهی به نظر نمی رسد. در عین حال، نسبت این شرایط و زمینه ها با ظهور فلسفه در یونان، همانند نسبت افلاطون با ارسطو و رابطه دکارت با عقل گرایان و تجربه گرایان بعد از خود نیست.

۴. فلسفه در یونان باستان با جست وجو درباره «حقیقت جهان و انسان» ظهور کرد; البته این معنا در مراحل آغازین خود، تمایز آشکاری از علم و الهیات نداشت و حتی عناصر اسطوره ای فرهنگ یونانی را نیز در برمی گرفت.

ظهور پرسـش های فلسـفی در قرن ششم قبل از میلاد در «یونان»، فرهنگ فکری و مسیر اندیشه ورزی بشر را در جهتی هدایت نمود که تـا امروز ادامه داشـته و به نحو بنیادینی حیات تاریخی انسان را تحت تأثیر فراز و نشیب های خود قرار داده است. این پرسـش که «چرا موجودات آن چنان هسـتند که هسـتند و چرا حوادث آن گونه رخ می دهند که رخ می دهند؟» پرسشـی نبود که در ایونیای یونان و در قرن ششم قبل از میلاد، همانند یک باران بهاری، ناگهان

۱- (۱) . در این جا مراد از ایـدئالیسم Idealism ، بیشتر فلسـفه های فیخته و هگل است که بعـد از کانت ظهور می یابنـد و برخلاف او، ثبوت نفس الامری و غیرپدیـداری اشـیاء را انکار می کننـد. بر طبق این دیـدگاه، جهان تنها در جهان پدیـداری و متکی به اندیشه فاعل شناسا منحصر است و بیرون از آن هیچ حقیقتی وجود ندارد.

اذهان و اندیشه ها را در معرض هجوم و بارش خود قرار داده و بلافاصله فرو نشسته، حتی از خود خاطره ای نیز باقی نگذارد. پرسش دیگری که در نیمه دوّم آن قرن و در ایتالیای جنوبی، توسط «فیثاغوریان» (۱) مطرح شد نیز دقیقاً همین وضع را داشت: «راه تشبّه به خدا چیست؟ و من چگونه می توانم از این بدن و از این چرخه کسالت آور و غم انگیز وجود فانی، نجات یابم و دوباره خدایی شوم؟».

ص:۲۹

۱- (۱) . درباره اندیشه های فیثاغورس و پیروانش به بخش فیثاغورس، در بخش اول همین کتاب مراجعه کنید.

خلاصه

۱. جست وجو در «تاریخ فلسـفه» و تأمّل در اندیشه های فلسفی ظهور یافته در آن، مجال کشف و درک پرسش های فلسفی و تجربه مشارکت در درد و زندگی فیلسوفان را فراهم می آورد.

۲. بـا مطـالعه «تاریـخ فلسـفه» می توان از فشـار حاکمیت باورهای محیطی و فرهنگی کاست و تا انـدازه ای از محـدودیت های اندیشه در بستر سنّت های بسته اجتماعی فاصله گرفت و از این طریق به میزان مجال و فراغت حاصل شده، پرسش کرد و تأمّل نمود.

۳. خاستگاه اصلی جست وجوی حقیقت در تاریخ فلسفه، باور به «ظهور تاریخی حقیقت» است.

۴. فلسفه با «حیرت» آغاز می شود و خود مطلوبیت لنفسه و غایی دارد و هرگز معرفتی آلی و مقدّمی نیست.

۵. هر چنـد که پیـدایش و ظهور انـدیشه فلسـفی در «یونـان» پیش از میلاـد، بـدون زمینه هـای قبلی ممکن نبوده، در عین حال، فرهنگ شش قرن قبل از میلاد یونان در این ظهور، از نقش و جایگاه محوری برخوردار است.

۱–دوره پیش سقراطی

فیلسوفان ایونیایی

اشاره

«ایونیا»، [(۱)] منطقه ای در «آسیای صغیر» را محل ظهور تفکّر «فلسفه یونانی» در قرن ششم قبل از میلاد دانسته اند. بزرگ ترین شاعر یونانی، هومر و نخستین فیلسوف، تالس، هردو به ایونیا تعلّق داشته اند و همین امر به خوبی از اهمیت و رونق فرهنگی این منطقه حکایت می کند. این رواج فرهنگی، بیش از همه در شهر «میلتوسِ» [(۲)] ایونیا مشهود بود و نخستین فیلسوفان، همگی از اهالی این شهر بودند.

شاید بتوان گفت که آن چه بیش از هر چیز زمینه ساز نگرش های فلسفی قرن ششم قبل از میلاد در «یونان» شد، توجّه به «تغییر و دگرگونی» بود. این تغییر که هم در عالم طبیعت به صورت «پیدایش»، «رشد» و «فساد» ظهور داشت و هم در حیات انسانی به صورت تولد، کودکی، جوانی، کهنسالی و مرگ، به نحو آشکار و گریزناپذیری زمینه های پیدایش نوعی جهان شناسی فلسفی را فراهم آورد که از «معرفت اسطوره ای و دینی یونان» فاصله فراوانی داشت.

توجّه به تغییر و دگرگونی، دو پرسشِ بسیار عمده را با خود به همراه داشت وهمین دو پرسش بود که ذهنیت متفکران یونانی را به سمت فضا و قلمرو

۱- (۱) . Ionia

۲- (۲) . Miletus.

فلسفی هدایت نمود: «جهان از چه ساخته شده و چگونه پدید آمده است؟» (۱) به عبارتی; جهان از تغیرِ کدام ماده اوّلیه پدید آمده و عامل چنین دگرگونی و تحوّلی چه بوده است؟

ارتباط و نسبت این دو پرسش با پیدایش تفکّر و نگرش فلسفی، از آن جهت است که ما با پرسش نخست، کثرت و تنوّعات ظاهری جهان هستی را برای تفسیر جهان کافی ندانسته، می کوشیم که این کثرت را به جوهر واحدی مرتبط سازیم و همین امر، باعث فاصله گرفتن ما از «ادراک حسّی» -که همواره با تفرقه و کثرت همراه است- می شود. به عبارتی: با به رسمیت نشناختن ادراک حسّی و کثرات عالم و تکیه بر سلاح عقل در جهت جست وجو و کشف وحدت، عملاً وارد فضای فلسفی شده ایم; چنان که با پرسش دوّم، توجیهات اسطوره ای پیدایش جهان را نادیده گرفته، در پی یافتن پاسخی فلسفی، می کوشیم تا عامل محرّک و علتی را بیابیم که باعث شده آن «وحدت» به این «کثرت» تبدیل شود.

سه شخصیت و چهره ممتازی که به این دو سؤال پرداختند عبارت بودند از تالس، آناکسیماندروس و آناکسیمنس.

۱- تالس

تالس (۲) پایه گذار «مکتب ایونیا» و نخستین فیلسوف یونانی به شمار می رود. با ظهور او، ما، هم آغازه های علم غربی را شاهدیم و هم طلوع اندیشه فلسفی یونان را.

از زندگی تالس گزارش های روشنی در دست نیست; ولی براساس همین گزارش های اجمالی، می توان تولّد او را در حدود سال (۶۲۳-۶۲۴ق.م) تخمین زد. وی در سفر به «مصر» به مطالعه و بررسی های علمی پرداخته و ظاهراً نخستین

۱- (۱) . What is the world med of? and how did the world originate? " " Gordan," .Williamm, Ancient concepts of philosophy, London and NewYork, Routledge, ۱۹۹۰. P.۸.

۲- (۲) . Thales.

کسی بوده که دانش «هندسه» را از مصر به «یونان» منتقل کرده است. نظرات او در باب «عوامل طغیان رود نیل» و پیش بینی او از تحقّق «کسوف خورشید» در حدود (۵۸۵ ق.م)، حاکی از شخصیت علمی و دانش او در فیزیک است. (۱)

مهم ترین دیدگاه فلسفی تالس نظریه ای است که وی در باب اصل نخستین جهان و سرچشمه هستی مطرح کرده است.

این که آرخه (arxe) یا اصل نخستین جهان چیست، برای تالس یک پاسخ داشت: «آب». او هم چنین عقیده داشت که زمین بر آب شناور است. ارسطو، توجّه و اهتمام تالس به آب را این گونه توضیح می دهد:

شاید وی از مشاهده این که خوراک همه چیزها مرطوب است و از این که گرما نیز از رطوبت پدید می آید... و نیز از این امر که بذر همه چیزها دارای طبیعت مرطوب است و آب هم اصل طبیعت چیزهای مرطوب است، به این دیدگاه رسیده باشد. (۲)

فارغ از این مسئله که تالس چگونه به این دیدگاه نایل شده، نکته مهم و اساسی موجود در این دیدگاه، «دیدن نوعی وحدت در کثرت عالم» است. اما این که «وحدت» چگونه به «کثرت» انجامیده و کدام عامل مایه این تغییر و دگرگونی بوده است، مربوط به دیدگاه دوّم تالس است، آن جا که می گوید: ««روح» امری محرک و جنبنده است که با جهان درآمیخته و مایه دگرگونی آن شده است».

به نظر می آید که تالس در این دیدگاه، نیروهای نهفته در چیزها را محرّک درونی آنها دانسته و اشیاء را دارای روح و «پر از خدایان» فرض نموده است.

این دیدگاه، شباهت و قرابت زیادی به اعتقادات دینی و اسطوره ای یونانیان، که بر طبق آن، خدایان عامل جنبش و دگرگونی جهان و اشیاء بودند، دارد; ولی در عین حال، خصوصاً با توجّه به اختلاف نظرهایی که در این زمینه وجود دارد، تعیین معنای حقیقی نظر تالس، بسیار دشوار است و نمی توان از روی قطع تفسیر خاصّی را از آن

۱- (۱) . خراسانی (شرف)، همان، ص۱۲۲-۱۲۴.

۲- (۲) . ارسطو، همان، ۹۸۳ ب، ۲۰.

مطرح نمود; ازاین رو تنها مطلب یقینی و واقعاً مهم درباره عقیده وی این است که او اشـیاء را به عنوان صورت های متغیر یک عنصر اوّلی و نهایی تصوّر می کرد. (۱)

۲- آناکسیماندروس

اشاره

آناکسیماندروس (۲) که ظاهراً از تالس جوان تر بوده است، همانند او در جست وجوی یافتن عنصـر اوّلی اشـیاء متکثّر عالم به تأمّل پرداخته و چنین نتیجه گرفته است که این عنصـر نمی تواند ماده «آب» باشد. عنصـر اوّلی یا «ماده الموادّ» باید امر نامتعین، یعنی «آپایرون» باشد; چرا که مواد مختلفی که ما به صورتی متعین می شناسـیم، دائماً به یکدیگر مبدّل می شوند و از یکدیگر پدید می آیند، ازاین رو ارزش مساوی داشته، هیچ یک بر دیگری برتری ندارند. ازاین رو، لااقل هیچ یک از آنها را نمی توان مبـدأ و مولّـد دیگران دانست. در این میـان، خصوصاً معلوم شـد که «آب» در خور ایفای چنین نقشـی نیست; زیرا وجود «آب» وابسـته به وجود گرماست. توضیح آن که بر اساس اعتقاداتِ آن زمان، «آب» در صورتی می توانست وجود پیدا کند که گرما یا آتش موجود باشـد; زیرا هر شـیء جامـد، از طریق گرم و ذوب شـدن و افزوده شدن آتش به آن، مبدّل به مایع می شود; از طرفی، هرچیزی از نوع «هوا» مانندِ بخار آب نیز، به علت تأثیر آتش بر شیء پدید می آید. (۳)

ماده نخستین، نبایـد در مقابل خود متضادی داشـته باشد، بلکه می بایست قبل ازامور متضاد و ورای آنها واقعیت داشـته باشد تا از این طریـق بتـوان پیـدایش امـور متضـاد از آن را توضـیح داد و بـاز گشت همه امور به آن را موجّه دانست. به عبـارتی، مـاده نخستین مبدأ جهان است نه عضو و فردی از موجودات این جهان.

۱- (۱) . فردریک کاپلسـتون، تاریـخ فلسـفه، (جلد اوّل، یونان و روم)، ترجمه دکتر سـید جلا الدین مجتبوی، تهران، انتشارات سروش، چ۳، ۱۳۷۵، ص۳۲.

۲- (۲) . Anaximander.

۳- (۳) . تئودور گمپرتس، متفکّران یونانی (جلد اول)، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵، ص۷۱.

این عنصر، نه «آب» است و نه هیچ یک از عناصر دیگر، بلکه طبیعت نامحدود دیگری است که از آن، همه آسمان ها و همه جهان هایی که درآننـد پدید می آیند. آن چه که اشیاء از آن پدید می آیند، همان است که ضرورتاً بار دیگر در آن از میان می روند. (۱)

اگر ما سخن تالس را بپذیریم و «آب» را به عنوان «مادّه المواد» فرض کنیم، بسیار دشوار خواهد بود که بفهمیم چرا عناصر دیگر در گذشته طولانی در «آب» جذب و منحل نشده اند. «عنصر اوّلی» یا مادّه المواد عالم، می بایست، «آپایرون» (۲) یا نامتعین باشد. این عنصر، اوّلی تر از اضداد است و در نتیجه، اضداد و همه جهان های بی شمار از آن به وجود آمده، در آن منحل می گردند. (۳) «این (آپایرون) جاویدان و پیرناشدنی است و همه جهان ها را در بر گرفته است». (۴)

ارسطو در توضیح علّت آن که چرا آناکسیماندروس بر اصل نخستین نامتعین و نامحدود اصرار می ورزد، چنین می گوید که همه چیز یا خود آغاز است یا از آغازی برخاسته است. اما نامحدود و ماده نخستین، آغازی نـدارد والاّ می بایست خود پایانی داشته باشد و از طرفی این نامحدود، می بایست به عنوان آغاز چیزها، خود ازلی و فناناپذیر باشد; چرا که هر آن چه پدید آمده است، پس لزوماً زمانی بایـد پایان یابـد و هر فنایی خود پایان است. بنابراین، «نامحدود» آغازی نـدارد، بلکه خود آغازِ همه چیزهای دیگر بوده و همه چیز را دربرگرفته است و بر همه چیز حاکم است; چرا که این امرِ نامحدودِ نامتعین، نامیرا و فناناپذیر است.

ارسطو، در ادامه، چنین می گوید که اساساً تنها با اعتقاد به یک اصل نامحدود

است که پیدایش چیزها متوقف نمی شود. (۵) پس بنابر دیدگاه ارسطو،

۱- (۱) . بخشی از قطعات آناکسیماندروس، به نقل از خراسانی (شرف)، همان، ص۱۳۴.

۲- (۲) . Apeiron.

۳- (۳) . کاپلستون، همان، ص۳۴.

۴- (۴) . خراسانی (شرف)، همان، ص۱۳۴.

۵- (۵) . ارسطو، همان، ۲۰۳ ب، ۶.

آناکسیماندروس به دو دلیل عمده قائل شده است که «اصل نخستین» می بایست امری نامحدود و نامتعین باشد:

۱. به دلیل آن که هر امر متعین و محدودی، یا خود آغاز است یا از آغازی برخاسته که در هر صورت فانی و تباه شونده خواهد بود؛

۲. اگر ماده نخستین، امر محدودی باشد، پیدایش اشیاء و امور عالم، باید روزی متوقّف شود، حال آن که هر دو اعتقاد، یعنی فناپذیری مادّه نخستین یا متوقّف شدن پیدایش چیزها در نظر آناکسیماندروس مردود و باطل است.

در دیدگاه آناکسیماندروس، ازلی بودن مادّه نخستین، شرط اساسی وجود اشیاء و جهان های بی شماری است که او قائل است. بنابراین، قول به آغاز داشتن جهان، اگر به معنای نفی مادّه ازلی و نامحدود نخستین باشد، در واقع به معنای انکار و نفی اشیاء و هستی خواهد بود. به عبارتی: «وجود جهان، مشروط به ازلیت است» و بدون پذیرش بی آغاز بودن ماده نخستین نمی توان توضیح موجّهی از وجود اشیاء و جهان های بی شمار داشت.

پس آپایرون در نظر آناکسیماندروس، مادّه اصلی همه تغییرات است و هرگز با تغییر اشیاء و امورِ تحت خود، تغییر نمی یابد. براساس مطالب مذکور، اشیاء می بایست از یک طرف به وجود آیند و از طرف دیگر از بین بروند. کلیه امور و اشیاء عالم، همواره محدود به امور متضادّ با خود می باشند، بر خلاف نامتعین که همه تضادها را در بردارد و به همین خاطر تغییر نمی کند.

می توان نتیجه گرفت که همه امور متناهی، توسط متضادهای خود، متناهی و محدود شده اند، به جز امر نامتعین که همه این تضادها را در بردارد و به همین دلیل ثابت است. ۱

آپایرون، آن ماده نامحدودی است که نه حد مکانی دارد و نه به لحاظ زمانی می توان برای آن مرزی قائل شد؛ یعنی: به لحاظ زمانی، آغاز و پایانی ندارد و

کاملاً سرمدی و یا به عبارتی ورای زمان است و به لحاظ کمّی و مکانی نیز، دارای هیچ گونه حد مشخّص و محصوری نیست. از طرفی، این مادّه و اصل نخستین نامتعین است; یعنی: ماهیت، شکل و تعین خاصی ندارد (۱) و ورای تصویرها و رنگ های متکثّر و متنوّع این عالم است. به عبارتی: آن مادّه نه در محدودیت های زمانی و مکانی این عالم می گنجد و نه تصویرها و شکل های امور متعین این جهان و جهان های بی شمار را به خود می پذیرد و این همه، در معنای کلمه «آپایرون» جمع است.

اما این مادّه نامتعین و نامحدود که نه زماناً حدی دارد و نه مکاناً، چگونه به این امور متنوّع متعینِ محدود تبدیل شده و به چه نحو جهان های بی شماری را که آناکسیماندروس معتقد بود، هم زمان و به صورت هم بود (۲) در برگرفته است. به عبارتی: آن وحدت ازلی نخستین چگونه به این کثرت انجامیده است. این پرسش دوّم در نظر آناکسیماندروس با قول به یک حرکت جاودانی قابل پاسخ است. جهان ها به واسطه یک حرکت ازلی به وجود آمده اند، با این توضیح که این حرکتِ تکوینی و همیشگی، باعث می شود که از آن امر نامحدود و نامتعین اضدادی، همانند گرمی و سردی از یکدیگر جدا شده، در تأثیراتی که بر یکدیگر دارند، هر آن چه را که در جهان پدیدار است به وجود آورند. (۳)

زمان در نگاه آناکسیماندروس

این (آپایرون) جاویدان و پیرناشدنی است و همه جهان ها را دربر گرفته است... و «زمان» بدین سان تعیین کننده پیدایش هستی و از میان رفتن است. (۴)

۱- (۱) . خراسانی (شرف)، همان، ص۱۳۴.

۲- (۲) . Coexistence.

۳- (۳) . برهیه، همان، ص۵۵.

۴- (۴) . از قطعات آناکسیماندروس، به نقل از خراسانی (شرف)، همان، ص۱۳۴.

هر امر نامحدودی، صرفاً در صورتی موضوع وجود یافتن و از میان رفتن قرار می گیرد که به لحاظ «زمانی» محدود باشد، چون در غیر این صورت، امور محدودی خواهیم داشت که همیشه دوام دارند و تغییری نخواهند کرد. نقل قول مستقیمی که در این زمینه از آناکسیماندروس به ما رسیده است، نشان می دهد که این خودِ «زمان» است که به وجود آمدن و از بین رفتن اشیاء را معین می سازد.

این ذات نامتعین است که از آن، آسمان ها و عوالم موجود در آن پدید می آیند و آن منبع و منشأ که اشیاء از آن پدید می آیند، همان است که ویرانی اشیاء در آن انجام می پذیرد، چون هر شیء براساس تشخیص و ارزیابی «زمان» است که می بایست جزا و مکافات بی عدالتی خود به دیگری را بپردازد. (۱)

پس «زمان» مانع از آن می شود که امور متضاد از حدود خود تجاوز کرده، به امرنامتناهی تبدیل شوند. این «زمان» است که مدّت بقا و وجود یک شیء را قبل از ویرانی و پیش از جایگزینی امر متضادّ و مقابل آن، معین می سازد.

«زمان» بر اساس تصمیم خود، عدالت را از طریق تعیین مدّت «بقا» اشیاء، در میان آنها توزیع می کند. بر این اساس، هر شیء که به وجود می آید می بایست از میان برود و جا را به متضادّ خود بدهد. بنابراین، «زمان» در نزد آناکسیماندروس مرز میان اشیای محدود، یعنی عالم پدیدار با امر نامحدود و نامتعین است که بر طبق آن، پدیدارها به وجود می آیند و در اثر ویرانی بدان بازگشت می کنند. (۲)

پس «زمان» فرمانروا و داور عالم متناهی است. همه چیز از بین می رود و نهایتاً به سرچشمه ای باز می گردد که از آن برخاسته است. این فرمانِ «زمان» (خرونوس) است. قانونی جاویدان که بر همه چیز فرمانرواست. همان گونه که بر هر شهری در «یونان»، قانون هایی حاکم بوده است، بر هستی و عالم متناهی نیز، قانونی فرمانروایی دارد که

۱- (۱) . Turetzky,Ibid, P.۷.

۲- (۲) . Ibid, P.۸.

همه چیز هماهنگ با آن روی می دهـد. اشیاء، همواره با هم در پیکارنـد و در برابر داور ایستاده انـد و این داور «زمان» اسـت (۱)، این «زمان» است که مشخّص می کند که فرصت بقای کدام شیء پایان یافته و نوبت به کدام شیء دیگر رسیده است.

۳- آناکسیمنس

سوّمین فیلسوف شهر «میلتوس»، آناکسیمنس (۲) است; وی از تـالس و آناکسـیماندروس، جوان تر و ظـاهراً هـم نشـین آناکسیماندروس بوده، ولی با بررّسی و مطالعه، نهایتاً، جهان شناسی او را نپذیرفته و دیدگاه نوینی را مطرح نموده است. البته عـده ای معتقدنـد که آناکسـیمنس بـا بیـان این اعتقاد که «اصل نخستین همه چیزها هواست»، از رأی آناکسیماندروس فاصـله نگرفته، بلکه با این مفهوم خواسته است تا معنای آپایرون را دقّت و قطعیت ببخشـد. این «هوا» همان امر نامتناهی و نامحـدودی است که همواره متحرّك به حرکت ازلی بوده و از این طریق، همه اشیاء از آن پدید آمده است. (۳)

اما «هـوا» که به قـول آناکسـیمنس، به خـودی خـود نـامرئی و غیرقابـل رؤیت است، چگـونه به پیـدایش این موجودات متکثِّر محسـوس می انجامـد؟ چه چیزی بـاعث دگرگـونی هـوا شـده که در نـتیجه آن، اشـیاء متنـوّع این جهـان پدیـدار گشـته انـد؟ آناکسـیمنس در پاسخ به این پرسـش، به دو علّت بسـیار مهم «گرما» و «سرما» اشاره می کند. این دو اصطلاح در جهان شناسی آناکسیمنس، نقش محوری دارد و بدون آن نمی توان توضیح مناسبی را در جهت فهم رابطه وحدت با کثرت موجود در عالم ارائه نمود.

«گرمـا» و «سـرما» ارتبـاط بسیار مهمّی بـا دو اصـطلاح جهان شناسـی دیگر آناکسـیمنس، یعنی: «غلظت» و «رقّت» دارد. او می گوید: ماده متراکم و غلیظ شده،

ص:۳۹

۱- (۱) . خراسانی (شرف)، همان، ص ۱۴۰.

۲- (۲) . Anaximenes.

۳- (۳) . برهیه، همان، ص ۵۶.

سرد است؛ درحالی که ماده رقیق شده، گرم. سپس توضیح می دهد که گرما و سرما، موجب دگرگون شدن هوا می شوند و با رقیق یا غلیظ کردن آن، با طی مراحل معینی، موجودات خاصی را پدید می آورند. (۱) هوا، گرچه به خودی خود نامرئی است، اما به واسطه انقباض و انبساط، دیدنی می شود و به رؤیت در می آید. حال در این مسیر اگر گرم و منبسط گردد، به صورت آتش در می آید و اگر منقبض شود و به صورت متراکم درآید، به ترتیب و به تناسبِ شدت و ضعفِ انقباض، به صورت باد، ابر، آب، خاک و بالأخره سنگ درمی آید. رقّت و انبساط، باعث بالارفتن دمای هوا و تبدیل شدن آن به آتش می شود و در مقابل، غلظت و انقباض آن، از دمای آن می کاهد و زمینه پیدایش باد، آب، خاک و... را فراهم می سازد. ازاین رو، می توان هوا را در نظر آناکسیمنس، نوعی حد واسط میان رقّت و غلظت یا انبساط و انقباض دانست؛ ازاین رو اختلاف میان آب، خاک، آتش، باد و... صرفاً به اختلاف در انبساط و انقباض یا تراکم آنها برمی گردد.

گسنوفانس

اشاره

تلاش فیلسوفان بزرگ «مکتب ملیتوس»، در مسیر کشف و شناخت طبیعت مادّی جهان و اصل نخستین اشیاء بود؛ این تلاش، گرچه در میان مردم عادّی و فارغ از اندیشه و تفکّر چندان ظهور و بروزی نداشت، ولی در عین حال، زمینه های اندیشه آزاد از «اسطوره» را فراهم آورد. اذهانی که در شناخت جهان، انباشته از افسانه های کهن بودند و جهان شناسی مشحون از اساطیر را تجربه می کردند، رفته رفته با ظهور و مقاومت اندیشه هایی مواجه شدند که «هستی شناسی اسطوره ای» را برنمی تابید و عقل و اندیشه را تکیه گاه اصلی شناخت جهان قرار می داد.

این فراخ شدن و بسط یافتنِ نقش عقل و اندیشه در شناخت جهان، زمینه های بسیار مساعدی را فراهم آورد که بر طبق آن، اندیشمندان قادر می شدند که در حوزه

۱- (۱) . خراسانی (شرف)، همان، ص۱۴۷.

مسائل انسانی، اعم از اخلاق، دین و...، به عقل و تفکّر تکیه کنند و جسارت این را بیابند که در این عرصه ها اظهار نظر کرده، اندیشه های بدیعی را مطرح سازند. در میان این اندیشمندان نواندیش، گسنوفانس و فیثاغورس شاخص ترین بودند.

گسنوفانس (۱) در حدود سال (۵۷۰ ق.م)، در شهر «کولوفون» که یکی از شهرهای ایونیا بود متولّد شد. این شهر در سال (۵۴۷ ق.م) در حمله سپاهیان کورش به «یونان»، به تصرّف درآمد و ویران شد. ویرانی وطن، و از هم پاشی استقلال ملّی، همواره موجب آن بوده که استعدادهای خفته شخصیت های توانمند انسانی بیدار شود و زمینه برای رسیدن به نوعی خویشتن شناسی و کشف خود فراهم آید. بی تردید، این واقعه که در دوره جوانی گسنوفانس رخ داده، تأثیر ژرفی بر اندیشه و زندگی او داشته است. بی باکی و جسارت او در مقابل ظاهربینی و طرز تفکّرات رایج مردم که یکی از نتایج میل شدید به خودشناسی و بازخوانی سنّت و فرهنگ خود است، از یک جهت ریشه در چنین رخدادی داشت.

روح مشتاق و پرهیجان گسنوفانس موجب شد که او در تمامی مدّت عمر خود به سفر و جهان گردی بپردازد و از این طریق علاوه بر سفرهای درونی خود، به سیر آفاقی نیز توفیق یابد. تردیدی نیست که این سفرها، در بسط و گسترش بی باکی و سنّت شکنی او تأثیر فوق العاده داشته است. جان های مستعد و قابل درصورتی که مجال گسترش افق مکانی و زمانی ذهن خود را داشته باشند و فرهنگ ها و سنن متنوّعی را تجربه کنند، در بت شکنی و نقد اندیشه های راکدِ پیرامونی خود، قدرت و شهامت در خور توجّهی را به دست می آورند. گسنوفانس در سفرهای خود، نه تنها از شهر و موطن شکست خورده خود بریده و دور می شد، بلکه از فرهنگ ایستا و آرمان ها و ارزش های غیرمعقول قوم خود نیز رهایی می یافت. او پس از مسافرت های طولانی و متنوّع، سرانجام در سال (۴۷۵ ق.م) در مکان ناشناخته ای از دنیا رفت.

۱- (۱) . Xenophane.

گسنوفانس، از اندیشه ها و ارزش های رایج در میان مردمان خرسند نبود و آن چه که برای قوم او گرامی و محترم بود در نزد او اهمیتی نداشت. او مردم را به دلیل دلبستگی به «بازی های المپیاد» تحقیر می کرد. این بازی ها به تدریج ارزش هایی را بر ذهن و نگاه افراد حاکم کرده بود که همه آنان مخالف حکمت حقیقی بودند. این که در میان مردم آن زمان، قهرمانی در مشت زنی، کشتی گیری، دوندگی و ارّابه رانی بزرگ ترین افتخارات محسوب می شد، در نظر گسنوفانس، جز سقوط فکری و دوری از حکمت معنایی نداشت. حماقت این مردمان که هاله ای از تقدّس و افتخار را بر گرداگرد وجود قهرمانان و پهلوانان پدید آورده بود، مانع از آن بود که آنان به حکمت حکیمان و اندیشه فیلسوفان توجّه کنند. در نفی و انکار چنین وضعی است که گسنوفانس می گوید:

برتری نهادن نیروی بدن بر نیکی حکمت، خلاف عدالت است...; حکمتِ ما بهتر از زور آدمیان و اسب هاست. (۱)

فلسفه الهی گسنوفانس

خدایانی که در حماسه ها و اشعار، وصف شده و سرمشق زندگی مردم قرار گرفته بودند، در نظر گسنوفانس عامل اصلی فساد و بیچارگی قوم بودند. از این رو، هومر و هزیود را مورد سرزنش قرار می داد که خود را صرف سرمشق قراردادن این خدایان برای مردم کرده اند.

از جمله مباحث مهمی که او مطرح کرد و در حوزه الهیات تأثیر عمیقی گذاشت، این بود که نباید خدایان را به صورت شخصیت های انسانی تصوّر نمود. در آثار هومر و هزیود، خدایان به صورتی وصف شده بودند که گویی خود از افراد انسانی اند. آنان بعضاً مرتکب گناه می شدند، خشم می گرفتند و لباس و صورت و شکل آدمیان را داشتند. «بر همین قیاس می توان گفت که اگر گاوان و

ص:۴۲

۱- (۱) . گمپرتس، همان، ص۱۷۶.

اسبان نیز خدایانی داشتند، شکل نوع خود را بدانان می دادند.» (۱) به اعتقاد گسنوفانس: داشتن چنین تصویری از خدایان خطاست.

ظاهراً او در اثر مسافرت های متنوّع و مشاهده فرهنگ ها و ادیان گوناگون، نمی توانست خدای مقید و متعلّق به یک فرهنگ و سنّت خاص را حقیقت یگانه بداند. چیزی که او می جست خدایی بود فرافرهنگی، خدایی بی تصویر و بی رنگ.

او به دلیل تأثیری که از فیلسوفان «ملیتوس» پذیرفته بود، در جست وجوی کشف اصل اوّلیه ای برای جهان بود که در نهایت آن را در یک «خدای یگانه» یافت. این خدا هرگز «انسانوار» نبود و رنگ شخصیت انسانی را به خود نمی پذیرفت. او «همه چیز را می بیند و می اندیشد و می شنود»، (۲) در شکل و اندیشه شباهتی با موجودات فانی ندارد و با هیچ یک از خدایانی که ساخته پندار شاعران هستند، همانند نیست.

ما در اندیشه های گسنوفانس به چیزی برنمی خوریم که دلالت یا حکایت کند که این خدا امری است ممتاز و جدای از جهان. باور به این که «خدا بیرون از جهان نیست» او را از جهاتی به فیلسوفان «ملیتوس» نزدیک می ساخت; یعنی: درست به همان صورت که این فیلسوفان در جست وجوی آن بودند که از میان کثرت ها، پدیده ها و موجودات گوناگون و بی شمار جهان، در نهایت به اصلی یکتا و یگانه دست یابند که همه چیزهای دیگر به مثابه ظهورات و نمودهای آن بوده و از آن نشأت گرفته باشند، گسنوفانس نیز اصلی را مطرح می کند که سرچشمه یگانه همه جهان و پدیده های آن است. این اصل «هم در جهان است و هم در آن نیست.»; (۳) یعنی: گرچه جهان را فرا گرفته و به یک معنا

ص:۴۳

۱- (۱) . قطعه شانزده به نقل از برهیه، همان، ص۷۶.

۲- (۲) . همان.

۳- (۳) . قطعه بیست و ۱۹۷ به نقل از خراسانی (شرف)، همان، ص۱۶۷. دکتر شرف در ذیل این قطعه نتیجه می گیرد که خدای گسنونانس را نمی توان همانند «روح مطلقَ» هگل کاملاـ غیرمادّی دانست. او بر طبق تفسیری که برنت مطرح کرده، قائل است که خدای گسنوفانس چیزی نیست جز «جهان».

کـلّ جهـان است، ولی از آن جـا که هماننـد و شبیه هیـچ یکٔ از پدیـده ها و موجودات جهان نیست، جزء موجودات جهان به حساب نمی آید.

بنـابراین، در نظر گسـنوفانس «هسـتی»، یکی است و سرچشـمه آن، «یگـانه»ای است که همه آن را یـکٔ پـارچه و واحـد کرده است. افلاطون در مکالمه سوفسطایی خود این مطلب را چنین بیان کرده است: «از زمان گسنوفانس... گفته اند... که آن چه ما «همه چیز» (کل) می نامیم، یکی بیش نیست». (۱)

و ارسطو نیز چنین می گوید:

گسنوفانس، که در بین مدافعان نظریه «واحد»، نخستین کس بود... با توجّه به کل کیهان می گوید که واحد خداست. (۲)

در این که آیا گسنوفانس در نهایت توانست به یکٔ خدای بی رنگٔ و غیرمتعین دست یابد یا نه، چندان نمی توان مطمئن شد. خصوصاً با توجّه به این نکته که او خـدا را سـرانجام به طبیعت و جهان کاهش می دهد، می توان در مفهوم خدای بی رنگِٔ او تردید جدّی روا داشت. گمپرتس معتقد است که «هسـته اصلی دین یونانی در همه ادوار، پرستش طبیعت بوده است.» (۳) حال اگر ما این داوری گمپرتس را بپذیریم، به ناچار باید قبول کنیم که گسنوفانس در نهایت به فرهنگٔ یونانی بازگشته و نتوانسته است به آرمـان الهیـاتی خود که یکٔ خـدای فرافرهنگی بود، دست یابـد. او خود به عظمت موضوع مورد نظرش واقف بوده و ازاین رو در سخنانی، اساس جزم ها و یقین های پوشالی در مورد آن حقیقت یگانه را فروریخته است:

یقین کامل درباره خدایان و درباره آن چه من کلّ طبیعت می نامم، هیچ کس به دست نیاورده است و در هیچ زمانی به دست نخواهد آورد. اگر کسی هم به راستی با حقیقت برخورد کند، نخواهد دانست که با حقیقت برخورد کرده است; زیرا نمود در همه جا گسترش دارد. (۴)

۱- (۱) . افلاطون، سوفسطایی، ۲۴۳.

۲- (۲) . ارسطو، همان، ۹۸۶ ب، ۲۱.

۳- (۳) . گمپرتس، همان، ص ۱۸۰.

۴- (۴) . همان، ص۱۸۴.

نگاهی به فلسفه طبیعی گسنوفانس

در حوزه مباحث طبیعی و مسائل مربوط به شناخت جهان، اندیشه های بسیار تازه ای از گسنوفانس مطرح شده که دریچه های کاملا نویی را به روی نگاه «جهان بین» یونانیان گشوده است. او معتقد بود که «خورشید هر روز، نو می شود و خورشیدی که امروز طلوع می کند، همان نیست که دیروز غروب کرده است». چنین اندیشه ای به احتمال قوی زمینه ساز این باور بود که «جهان پیوسته در دگرگونی و تحوّل است.» ابهاماتی که در جهان شناسی گسنوفانس وجود دارد مانع از آن است که ما این باور را با قاطعیت به او نسبت دهیم; ولی در عین حال می توان آغازه های پیدایش این اندیشه را در تفکّرات او یافت.

او براین باور بود که خورشید و ستارگان از ابرها پدید می آیند: خورشید، ابرهای آتش گرفته ای است که خود حاصل بخارشدن رطوبت های زمین می باشند. او بر اساس مطالعات و تجربیاتی که در باب زمین داشت، مطرح کرد که زمین در زمانی از دریا پوشیده بوده و به تدریج به خشکی گراییده است. وجود نقش ماهی ها و جانوران دریایی در سنگ معادن و کوه ها که برای نخستین بار مورد توجه گسنوفانس قرار گرفته بود، دلیل خوبی بود که ادعای او را اثبات کند. البته او معتقد بود که خشکی های کنونی نیز این گونه که هست، باقی نخواهد ماند، بلکه دوباره آب همه چیز را فراخواهد گرفت. در آن زمان همه انسان ها خواهند مرد و آغاز دیگری برای «پیدایش» رقم خواهد خورد. (۱)

۱- (۱) . خراسانی (شرف)، همان، ص۱۷۱.

فیثاغورس

اشاره

تفکّر غربی، از سه جهت وامدار فیثاغورس است:

۱. در کشف «ریاضیات محض»; (۱)

۲. در روشن شدن مفهوم برهان و «دلیل ریاضی» (۲) ؛

۳. در این فکر که صورت و ساختار، (۳) «وحدت فردی» اشیاء را به آنها عطامی کند. (۴)

فیثاغورس (۵) در حدود سال (۵۷۱ ق.م) در «ساموس» (۶) که جزیره ای از توابع ایونیا بود به دنیا آمد. او تقریباً درسال (۵۳۰ ق.م)، یعنی در حدود سن چهل سالگی خود به دلایلی ازجمله خودکامگی حاکم ساموس، یعنی پولیکراتس، (۷) به شهر کروتون (۸) درایتالیای جنوبی سفر کرد. ازسفرهای دیگر فیثاغورس اعم از سفر او به مصر، ایران و هند، چندان اطّلاع قطعی در دست نیست و حتی عده ای این سفرها را صرفاً از جمله افسانه های فراوانی دانسته اند که پیروان فیثاغورس ساخته اند. با وجود این، سفر او به «مصر»، به دلیل ارتباط دوستانه میان حاکم مصر و فرمانروای ساموس، می تواند محتمل باشد.

فلسفه ایونیایی با سقوط «میلتوس» در سال (۴۹۴ ق.م) به پایان خود رسید; اما سفر فیثاغورس از ایونیا به «ایتالیا» باعث شد که مشعل فلسفه قبل از آن که در ایونیا به خاموشی گراید، در کروتون ایتالیا به شکل دیگری ظهور یابد.

ص:۴۶

۱- (۱) . pure mathematics.

۲- (۲) . Mathematical proof.

۳- (۳) . Form and structure.

۴- (۴) . Brumbaugh, Roberts, The Philosophers of Greece, London, George Allen andUnwin LTD,۱۹۶۶, P.۳۰.

۵- (۵) . Pythagoras.

۶- (۶) . Samos.

۷- (۷) . Polycrates.

۸- (۸) . Kroton. از شهر «کروتون» جز ویرانه ای موجود نیست; درحالی که نامش، هنوز روی شهر کوچک کوترونه (Cotrone) باقی مانده است. به نقل از گمپرتس، همان، ص ۱۲۱.

ما در مواجهه با فلسفه فیثاغوریان، با آغازه های جنبه های دینی و اخلاقی فلسفه روبرو می شویم. در ایونیا، فلسفه به جست وجوی اصل نخستین اشیاء و جهان می پرداخت; اما با ظهور فیثاغورس، فلسفه در جست وجوی رستگاری و سعادت انسانی برمی آید. این چهره نوظهور فلسفی بعد از فیثاغورس و با بسط کامل تفکّر یونانی نیز نفی و انکار نشد و توسط کسانی چون سقراط، افلاطون، ارسطو، رواقیان و... ادامه یافت.

فیثاغورس در «کروتون»، انجمنی را پایه گذاری کرد که به صورت یک فرقه دینی، اخلاقی و سیاسی درآمد. این انجمن که به تدریج و با عضویت یافتن هواداران جدید گسترش یافت، در بسط و اشاعه تعلیمات فیثاغورسی، نقش بسیار عمده ای ایفا نمود. تأثیرات این گروه به شهر کروتون محدود نماند، بلکه به سایر مناطق یونانی نیز سرایت کرد; ازجمله مهم ترین نتایج تعلیمات این انجمن در «کروتون»، استقرار حکومت اریستوکراسی (اشرافی) بود که خصوصاً به دلیل محدود شدن سهم مردم در تصمیم گیری های سیاسی، سبب بروز مخالفت های فراگیری شد.

این مخالفت ها همراه با عقده های سرکوب شده افرادی که عضویتشان در انجمن فیثاغورسی مورد قبول واقع نشده بود و هم چنین ثقل و دشواری تعلیمات و قوانین فیثاغوریان برای مردم، زمینه های طرد و نفی این انجمن دینی را فراهم آورد، به نحوی که ظاهراً اعضای این فرقه را در شهر و در محل اجتماع و محفلشان در آتش سوزاندند; البته از سرنوشت خود فیثاغورس اطلاع چندانی در دست نداریم; ولی در عین حال، این حادثه که در حدود سال (۵۰۰ ق.م) رخ داد، تقریباً نشانی از فرقه فیثاغورسی باقی نگذاشت. در عین حال، بعضی معتقدند که بعد از این حادثه، تعدادی از پیروان فیثاغورس به «آتن» رفته و در آن جا زمینه های آمیزش اندیشه های فیثاغورس با تعالیم مکتب های فلسفی که در رأس آن، «مکتب سقراطی» قرار داشت را فراهم آورده اند. (۱)

۱- (۱) . گمپرتس، همان، ص۱۲۲، ۱۲۳.

نگاهی به اندیشه های فیثاغورس

از آن جا که شخصیت فیثاغورس به صورت یک اسطوره و حتی «نیمه خدا» تلقّی شده و از طرف پیروان، چنان مورد احترام بوده که اندیشه های خود را به او نسبت داده اند، کمتر می توان به نحو قاطعی اندیشه های او را تشخیص داد. این در حالی است که حتی یک خط نوشته نیز، از او به ما نرسیده و تعلیمات حقیقی او غالباً به صورت پنهانی و رمزی صورت گرفته است.

بعضی معتقدند که او و پیروانش، آگاهانه و از روی عمد، قصد داشتند نشانی از خود بر جای ننهند; اما با وجود این، تأثیر ایشان در مردم زمانه خود و نیز آیندگان، چنان ژرف و وسیع بود که رنگ ابدیت به آنان بخشید; (۱) ازاین رو برتراندراسل درباره اهمیت فیثاغورس چنین می گوید: «هیچ کس را نمی شناسم که در عالم اندیشه به اندازه او تأثیرگذار بوده باشد». (۲)

بر اساس آن چه که از نقل قول ها و آثار باقی مانده به ما رسیده، می توان تصویر کلّی نظام یا طرح فکری فیثاغورس را با عبارت اجمالی «ریاضیاتی - الهیاتی» (۳) یا «اخلاقی - دینی» (۴) توصیف کرد. «ریاضیات» برای او با جهان شناسی و «الهیات» پیوند وثیقی داشت. ریاضیات، خود دلیل آشکاری بود براین که می توان از طریق «تفکّر محض» به حقیقت رسید. ما اعداد ریاضی از قبیل «۲» را هرگز در عالم عینی مشاهده نمی کنیم، ولی در عین حال از راه تفکّر محض به این اعداد آگاهی می یابیم. تفکّر محض، احتیاجی به مشاهده و آزمایش ندارد و صرفاً با اموری سروکار دارد که برتر از«واقعیت های» مشهود و عینی عالم مادی است; ازاین رو ریاضیات از این طریق ما را به عالم برتر و جهان فراحسّی (۵) رهنمون

۱- (۱) . خراسانی (شرف)، همان، ص۱۷۳.

۲- (۲) . به نقل از هالینگ دیل، ر.ج، مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، انتشارات کیهان، چ۳، ۱۳۷۵، ص۷۷.

۳- (۳) . Mathematico - Theological.

۴- (۴) . Ethico - Religious.

۵- (۵) . Super - Sensibele.

می شود. ازاین رو، فیثاغورس بین ریاضیات و «عرفان» نوعی یگانگی می دید. براین اساس او نه تنها به عالمی غیر حسی و فرامادی قائل شده، بلکه امکان معرفت به آن را نیز تأیید کرده است و همین امر است که از مهم ترین زمینه های پیدایش فلسفه افلاطونی به شمار می رود. در نظر افلاطون «مثال»ها آلوده به اوصاف واقعیت های مادی این جهان نیستند، بلکه به صورت خالص، در ورای عالم محسوس قرار دارند. با وجود این، دست یابی معرفتی به این حقایق ممکن است. اساساً فلسفه در جست وجوی چنین معرفتی است و اگر داشتن معرفت یقینی به جهان فراحسّی محال باشد، فلسفه ناممکن خواهد بود.

عده ای معتقدند که اساساً تأکید فیثاغورس بر «صورت»، در مقابل تأکید فیلسوفان ایونیایی بر «مادّه»، به صورت دو جریان فکری ادامه داشته و به ترتیب در فلسفه های افلاطون و ارسطو ظهور یافته است. (۱)

از آن چه در باب ارتباط «ریاضیات» با «الهیات فیثاغورسی» مطرح شد، نباید تصوّر کرد که ریاضیات و اعداد، نسبتی با جهان طبیعت ندارد. در نظر فیثاغورس جایگاه «اعداد» در طبیعت همان جایگاه «اصل نخستین» در نظر فیلسوفان ایونیایی است. او «عدد» را اصل و مبنای عالم و اشیاء می دانست. این دیدگاه حاصل اندیشه فیثاغورس درباره مفاهیم ریاضی و نقش بنیادین آنها در نظم طبیعت و تغییرات حاصله در آن است. او در اندیشه های فیزیکی خود، درست بر طبق مفاهیم ریاضی، اجسام موجود در جهان را که به صورت «حجم» نمایان می شوند، تحلیل می کند تا به «سطح» برسد و سپس سطح را به «خط» و خط را به «نقطه» تحلیل می کند. «یک»، نقطه است، «دو»، خط است، «سه»، سطح است و «چهار»، حجم یا جسم است. جمع این چهار عددِ صحیح، عدد ده است که برای فیثاغوریان عددی کامل و مقدّس به شمار می رفت.

۱- (۱) . Brumbaugh,Ibid, P.۲۱۵.

برای فهم بهتر این دیدگاهِ فیثاغورسی در باب ارتباط اعداد با عالم طبیعت، توجّه به دو نکته شایسته است:

۱. فیثاغوریان به «موسیقی» توجه زیادی داشتند و هماهنگی موجود در آن را مربوط به «اعداد» می دانستند; چرا که فواصلِ موجود در میان «نت»های موسیقی را می توان با عدد بیان کرد. همین وضع در نظر فیثاغوریان، ظاهراً به جهان طبیعت نیز تعمیم یافته و موجب شده است که نظم جهان و هماهنگی موجود در آن را با اعداد بیان کنند. ارسطو در این زمینه چنین می گوید:

آنان، چون مشاهده کردند که خصوصیات و نسبت های گام های موسیقی در اعداد قابل بیان شدن هستند و ازآنجاکه همه چیزهای دیگر نیز چنین به نظر می رسید که در طبیعت کلّی خود همانند اعدادند و اعداد در همه طبیعت، نخستین چیزها هستند، چنین تصوّر کردند که عناصراعداد، عناصر همه چیزند و همه کیهان یک گام موسیقی و یک عدد است. (۱)

۲. این که اعداد می توانند اصل واساس اشیاء باشند، چگونه قابل فهم است؟ بی تردید فهم این مطلب بستگی تامّ دارد به این که ما بدانیم فیثاغوریان چه تصوّری از«عدد» داشتند. آیا برای آنان «عدد» صرفاً یک هویت ذهنی و انتزاعی محض داشت یا چیزی غیر از این بود؟ کاپلستون با نقل قول هایی از استوکل، (۲) همچون او معتقد است که ظاهراً فیثاغوریان اعداد را شامل «مکان» می دانستند و مرادشان از این که تمامی اشیاء عدد هستند، این بود که اشیاء عبارت از نقطه ها یا واحدهای در مکان اند که چون باهم در نظر گرفته شوند، یک عدد را تشکیل می دهند. به عبارتی: فیثاغوریان، مفاهیم ریاضی و اعداد را به صورت ذهنی و انتزاعی در نظر نمی گرفتند که در نتیجه، قوام و موجودیت آنها صرفاً بستگی به ذهنیت ما داشته باشد; بلکه این مفاهیم را به قلمرو واقعیت مادّی مربوط می دانستند و معتقد بودند که با کنارهم گذاشتن چندین «نقطه»، نه تنها در تخیل

۱- (۱) .ارسطو، همان، ۹۸۵ ب، ۳۱ - ۹۸۶ الف ۳.

۲- (۲) . Stockl.

علمی ریاضی دان، بلکه در عالم خارج نیز «خط» پدید می آید و به همین طریق با کنار هم نهادن چند خط، «سطح» و با ترکیب چند سطح، «جسم» به وجود می آید. بنابراین، نقاط، خطوط و سطوح واحدهای واقعی هستند که تمام اجسام موجود در طبیعت را می سازند و به این معنا، تمام اجسام باید به عنوان اعداد، ملاحظه شوند. در واقع هر جسم مادّی، بیانی از عدد چهار است، زیرا به عنوان یک حدّ چهارم، از سه عنصر مقوم (نقاط، خطوط و سطوح) نتیجه می شود. (۱)

تفسیر دیگری که از اعتقاد به «اصل و جوهر جهان بودن اعداد» صورت گرفته، مبتنی بر این دیدگاه است که اساساً فیثاغوریان «امر انتزاعی» (۲) را از «واقعیت انضمامی» (۳) اصیل تر می دانستند.

بر طبق دیدگاه گمپرتس، مادّی انگاشتن اعداد ضرورتی ندارد و ما می توانیم، بدون آن که اعداد و مفاهیم ریاضی را به قلمرو واقعیت های مادّی منتقل کنیم، اصالت و ارزش حقیقی را به آنها نسبت دهیم و از این طریق اصل بودن آنها نسبت به اشیای این جهان را درک کنیم. «نقطه» عین واحد است و «خط»، به دلیل آن که از دو نقطه برخوردار می باشد، برابر با دو؛ چنان که «سطح» برابر سه است و «جسم» برابر چهار. بنابراین «عدد»، مبدأ بنیادین جهان است و واقعیت اشیای عالم بدان متکی است.

ما در مواجهه با اشیای این جهان در مرحله نخست، چنین می پنداریم که همین واقعیت انضمامی و مادی اشیاء است که اصالت و ارزش حقیقی دارد و آن چه را که ما به صورت صور و اشکال از این اشیاء تصور می کنیم و به صورت انتزاعی می فهمیم، مراتب پایین تری از اصالت و واقعیت را داراست؛ اما فیثاغوریان، چنان که گمپرت به آنان نسبت می دهد، وقتی عنصر هندسی «سطح» را

ص:۵۱

۱- (۱) . کاپلستون، همان، ص۴۴-۴۶.

۲- (۲) . Abstract.

۳- (۳) . Increte.

از اشـیاء انتزاع می کردند، آن را اصـیل تر از خودِ اشـیاء تلقّی می کردند و به همین ترتیب با انتزاع «خط» از سـطح و «نقطه» از خط، خود را با عناصـر اصـیل تری روبه رو می دیدند. ذهن ما این قابلیت را دارد که سـطوح، خطوط و نقاط را به مثابه اموری مسـتقلّ و جدا از اشـیای انضمامی خارجی تصوّر کند. «فیثاغوریان، چنان که ارسطو می گوید: این چیزهای منتزع و مجرّد را نه تنها اشـیای واقعی می دانسـتند، بلکه آنها را حقیقی تر از اشـیای انضـمامی - که سـطوح و خطوط از آنها منتزع شده بود - می انگاشـتند؛ زیرا می گفتند جسم ممکن نیست بدون سـطوح وجود داشـته باشد؛ ولی وجود سـطوح، بدون اجسام ممکن است. در مورد نسـبت خطوط به سـطوح نیز همین گونه حکم می کردند و هم چنین در مورد نقطه ها که خطوط از آنها تشـکیل می یابند». (۱)

نکته قابل توجّه دیگری که در این جا بایـد ذکر شود، این است که فیثاغوریان، نه تنها اشـیای خارجی و عینی جهان، بلکه امور ذهنی و مفـاهیم انتزاعی و هم چنین ارزش هـای اخلاـقی را نیز به اعـداد بـاز می گرداندنـد؛ مثلاـ «عـدالت» را عـدد چهار می دانستند و «عشق» را عدد هشت.

به نظر چنین می آید که این عقیده، باوری ممتاز و جدا از اعتقاد آنها به «اصل و ریشه اشـیاء بودن اعداد» نیست؛ چرا که ظاهراً فیثاغوریـان برای چنین امـوری که در نظر مـا انـتزاعی و ذهنی انـد، شـأن وجودی و حیـثیت انتولوژیـک (۲) قائـل بوده انـد؛ به عبارتی، از دیـدگاه آنان: یا اموری هماننـد «عدالت»، «تعاون»، «دوستی»، «قصاص» و... اصـلا وجود ندارند، یا اگر وجود دارند باید همانند سایر واقعیت های جهان، به جوهر حقیقی و بنیادینی به نام «عدد» متکی باشند.

اکنون که در پایان این بخش تا حدودی به جایگاه ریاضیات و اعداد در جهان شناسی فیثاغوریان پی بردیم، شایسته است برای تأمّل و مطالعه بیشتر، از

۱- (۱) . گمپرتس، همان، ص۱۲۵، ۱۲۶.

۲- (۲) . Ontologic.

یـک سو رابطه میـان این اعـداد با ایـده ها و «مُثُل افلاطونی» را مورد توجّه قرار داده، در باب تأثیراتی که این مکتب بر اندیشـه هـای افلاـطون داشـته است تفکّر کنیم و از سوی دیگر این پرسـش را مطرح نمـاییم که آیا بین این جهان شناسـی ریاضـی وارِ مبتنی بر اعداد فیثاغورس با آن چه که بعدها دکارت، بنیان گذار تفکّر و فلسـفه جدید مطرح کرد، چه نوع نسبتی وجود دارد؟ دکارت، جهان را به امری کمّی و قابل سنجش تقلیل می دهد و اعلان می دارد که «مقدار وحرکت را به من بدهید تا جهان را بسازم». این تفکّر دکارتی، نه تنها نقطه عطفی در مسیر اندیشه فلسفی است، بلکه به عنوان بنیان اساسی پیدایش علوم جدید نیز به شـمار می رود. فهم ارتباط این هستی شناسـی مدرن با آن چه که تحت عنوان جهان شناسی فیثاغوریان مطرح شد، نه تنها به دریـافت نسبت انـدیشه های مـدرن با تفکّر باسـتان کمک می کنـد، بلکه خود می توانـد زمینه ساز درک عمیق تری از تاریخ فلسفه باشد.

نظریه تناسخ

فیثاغوریان به روح و سـرنوشت او توجّه جـدی داشـتند و در این زمینه ظاهراً با تأثیرپذیری از اندیشه های هندی و تا حدودی با الهام گرفتن از تفکرات مصری، به «تناسخ» (۱) یا «زایش دوباره» معتقـد بودند. هندیان حتی پیش از پیدایش «آیین بودایی» به تناسـخ اعتقـاد داشـتند. چنین بـاوری، احتمالاـ به واسـطه ایرانیـان به یونـان منتقل شـد و زمینه هایی را پدیـد آورد که بعـدها به صورت عقیـده ای در باب نفس انسانی مورد توجّه جـدّی قرار گیرد. این دیدگاه را ارسـطو چنین بیان می کند: «بنا به داسـتان های فیثاغوری، هر نفسی وارد هر کالبدی می شود». (۲)

بر اساس این باور، نفس یا «روح انسانی» با مرگ، نابود نمی شود، بلکه از

طریق ورود به کالبد انسان یا حیوان یا گیاهی، به هستی خود ادامه می دهد. (۳) به

۱- (۱) . Metenpsychosis.

۲- (۲) . ارسطو، رساله درباره نفس، کتاب اول، فصل سوم.

۳- (۳) . Hussey, » Pythagoreans and Eleatics « in Routledge History of philosophy, Edward, V.۱, P.۱۲۹.

عبارتی: همان گونه که آدمی لباس های متنوعی را عوض می کنـد و تبـدیل جامه ها در وجود او خللی ایجاد نمی کنـد، روح نیز با سـقوط و از هم پاشیده شدن کالبد طبیعی و مادّی تن، مضمحل نمی شود و در وجودش رخنه ای نمی افتد، بلکه با تداوم هستی خود در کالبد تازه ای از بدن انسان، حیوان یا گیاه، باقی می ماند.

این باور فیثاغوریان در باب روح انسانی، خود مبتنی بر باورهای ذیل است:

۱. آن چه حقیقت ما را تشـکیل می دهد، همان نفس یا «روح» ماست و بدن، صرفاً کالبد و ابزاری است که برای مدّتی همانند جامه ای قرین و همراه روح قرار می گیرد.

۲. روح انسانی، امری فناناپذیر (۱) و سـرمدی است. بیگـانگی و ثنویتی که بین روح و تن وجود دارد، مانع از آن می شود که نابودی و فنای تن در سرنوشت روح، نقش و تأثیری داشته باشد.

۳. روح آدمی، منشـأی آسـمانی دارد، به نحوی که زنـدگی در این جهان، شایسـته و سـزاوار او نیست. «بـدن» هماننـد زنجیر و زندانی است که «روح» به سـبب ارتکاب گناه در آن سـقوط کرده است تا مجازات شود و از طریق رنج های زمینی و به دست آوردن پاکی های از دست رفته، دوباره به جایگاه نخستین خود باز گردد.

۴. ناپاکی هایی که سراپای روح انسان را فرا گرفته، صرفاً در یک دوره کوتاه زندگی زدوده نمی شوند، بلکه سلسله طولانی و درازی از تولّـدها و زنـدگی هـای، پی درپی لازم است تا روح در بستر ریاضت ها و رنـج های آن، یا به نجات و رهایی توفیق یابد یا به دلیل افزوده شدن آلودگی هایش به کیفر و اسارت طولانی تری گرفتار آید.

گمپرتس برای نمونه، از الواح زرّینی حکـایت می کنـد که در قرون چهـارم و سوّم قبل از میلاد، در محل اقامت فیثاغوریان در نزدیکی های «توریو» (۲) در گور مردگان می گذاشته اند. بر روی این الواح، چنین می خوانیم:

۱- (۱) . immortal.

۲- (۲) . Torio.

روحی که تمام کیفر کارهای خلاف حق را کشیده، اکنون «پناه جویان» و آکنده از امید در برابر... الهه دنیای زیر زمینی، فریاد برمی آورد: «از دایره سنگین و پر از اندوه گریخته ام»; و از این جهت که به «نسل رستگار» آن خدایان تعلّق دارد، به خود می بالد و چشم دارد که آنان اکنون او را «به منزلگاه معصومان» بفرستند و این سخن رهایی بخش را به او بگویند: «به جای موجودی مرگ پذیر، خدایی خواهی بود. (۱)

۵. جهان به «خیر» و «شرّ» تقسیم می شود و بر این اساس رسالت حقیقی روح آدمی، شرکت در یک کشمکش و جدال اخلاقی است. جدالی که بر اساس آن سرنوشت روح رقم خورده، کیفر یا پاداش او معین می شود. (۲)

۶. نوعی «عدالت الهی» بر جهان و زندگی انسان حاکمیت دارد که برای «بدی» کیفری مقرر کرده و برای نیکی، پاداشی. این عدالتِ حاکم، ناظر و داور حقیقی و نهایی حضور فاعلانه روح انسان در میدان کشمکش های زندگی است. ایمان به وجود و سیطره چنین عدالتی، هم در معناداری «خیر و شرّ اخلاقی» نقش عمده ای دارد و هم در غلبه روح آدمی بر یأس و ناامیدی.

هراکلیتوس

اشاره

در اواخر قرن ششم، یعنی تقریباً از سال ۵۴۰ تا ۴۸۰ قبل از میلاد در «اِفِسُس»، (۳) یکی از بلاد «ایونیا»، فیلسوفی ظهور کرد که نه تنها توده مردم و نوع زندگی آنان را تحقیر می کرد، بلکه برجستگان و بزرگان اندیشه و ادب را نیز مورد طعن و سرزنش قرار می داد. او که هراکلیتوس (۴) نام داشت و از یک خانواده ی اشرافی بود، از زندگی رایج مردمان فاصله گرفته، انزواطلبی و گوشه گیری را پیشه خود

۱- (۱) . گمپرتس، همان، ص ۱۵۰.

۲- (۲) . Hussey, Ibid, p ۱۲۹.

۳- (۳) . Ephesus.

۴- (۴) . Heraclitus.

ساخت و چهره های عظیمی همانند هومر، هزیود، فیثاغورس و گسنوفانس را مورد اعتراض قرار داد. ازاین رو، جای شگفتی نیست که او را فیلسوفی «تاریک اندیش» و «بدگمان» نامیده باشند. با وجود این، در میان فیلسوفان قبل از سقراط، خلاقیت و تأثیر شخصیت هراکلیتوس بی نظیر است.

ما در شخصیت او، عصیان و سرکشی مطلقی را علیه هرآن چه می توان مرجعیت فکری و سنّتی نامید، مشاهده می کنیم. او در این زمینه، جسارت و شهامت فوق العاده ای داشت وگرچه این «من می خواهم بیاندیشم» در سایر فیلسوفان ایونیایی نیز وجود داشته است; ولی با این وجود اندیشه هراکلیتی در این زمینه، چیز دیگری است. ازاین رو ورنریگر معتقد است که «هیچ کدام از فیلسوفان پیش از سقراط، مانند هراکلیتوس، همدلی و هم فکری ما را با خود بیدار نمی کند». ۱

سخنان و گفته هایی که از هراکلیتوس باقی مانده، هرچند که معمولا همراه با ابهام و پیچیدگی است، اما اغلب، بسیار عمیق و پرمحتواست. ابهامات و دشواری های سخنان او به یک لحاظ به اشاره آمیز نوشتن او مربوط است. این روش تا آن جا باعث «چند پهلویی» سخنان او شده که حتی کسانی مانند افلاطون و ارسطو نیز در تفسیر گفته های او با یکدیگر اختلاف نظر داشته و گاه نسبت به آنها از خود بی علاقگی نشان داده اند. گفته مشهوری که هراکلیتوس را در اذهان عده زیادی از مردم معروف کرده، این است: «در یک رودخانه نمی توان دوبار گام نهاد، زیرا آب های تازه، پیوسته در جریان است و بر شما می گذرد». ۲

در هر لحظه، آب رودخانه نو و تازه می شود و آبِ اکنون، غیر از آبِ لحظه قبل است. برای هراکلیتوس، نه تنها آب های رودخانه، بلکه تمامی اشیاء در جریانند و در عین حال، لوگوس، که یک هماهنگی پنهان در پشت همه اشیاء است، مایه وحدت و یکپارچگی می شود. او این هماهنگی را به هارمونی واحدِ

صـدای سـیم های یک «چنگ» تشبیه می کند که در عینِ تضاد و تنشـی که در بین آنهاست، باز هماهنگی و هارمونی واحد و یگانه ای را القاء می کنند.

در نظر او، همـه چیز در حرکـت و سـیلان اسـت و اگر تغییر و تحوّل سـبب نـابودی نمی شـود به این دلیـل است که نقصـان و فقـدانی که به علّت جـدایی اجزاء مادّی حاصل شـده، از طریق افزوده شـدن دایم اجزای تازه جبران می شود. (۱) ازاین رو، او بـاور داشت که بنیـان این جهان «آتش» است و همه موجودات و اشـیاء به سـمت «آتش» سـیر می کننـد، چنان که آتش نیز در مسیر تبدیل شدن به موجودات دیگر است.

همه چیز در جریان است...; نزاع و کشـمکش، پدر و سلطانِ همه چیز است...; هر چیزی به آتش تبدیل می شود و آتش به هر چیزی. (۲)

فلسـفه هراکلیتوس را در یک نگاهِ کلّی می توان در سه بخش «انسان شناسـی»، «جهان شناسی» و «فلسفه الهی» تقسیم کرد. این سه بخش، هرچنـد که بسیار درهم تنیـده و به هم پیوسـته است و هیچ کدام را نمی توان به صورت مسـتقلّ و جداگانه در نظر گرفت، به ترتیب، قلمرو درونی، بخش میانی و ساحت بیرونی فلسـفه او را تشکیل می دهند. انسان، خود جزئی از جهان بوده و در دایره عظیم کیهانی قرار گرفته و کیهان نیز به نوبه خود با دایره قانون الهی احاطه شده است. دریافت این سه مرحله از فلسفه هراکلیتوسـی کمـک می کنـد تـا رابطه انسـان بـا جهـان را براسـاس قانون مسلّط الهی کشف کرده، زمینه قرار گرفتن او را در جایگاه حقیقی خود فراهم آوریم.

قوانین الهی

جهان

انسان

ص:۵۷

۱- (۱) . گمپرتس، همان، ص۸۶.

۲- (۲) . "All things flow ... strife is father of all and lord of all ... All things are changedfor fire and fire for all things." Ibid, P.۴۵.

اندیشه های هراکلیتوس

اشاره

در این جا می کوشیم که محورهای اصلی اندیشه او را به اختصار مورد بررسی قرار دهیم. این محورها عبارتند از: ۱. حرکت و سیلان ۲. ارتباط کثرت با وحدت ۳. لوگوس ۴. زمان

۱- حرکت و سیلان

اگر بتوان مجموعه اندیشه های فیلسوفان ایونیایی را به دلیل کاوش و جست وجوی ماده اولیه عالم، نوعی ماتریالیسم (۱) و ماده گرایی نامید و تفکّرات فیثاغورس را نوعی «صورت گرایی ریاضی و منطقی» (۲) دانست، می توان چنین نتیجه گرفت که هراکلیتوس به هیچ یک از این دو سنّت فکری تعلّق نداشت. (۳) این دو سنّت هردو، فهم ثابت و «استاتیکی» (۴) از جهان داشتند و این برای هراکلیتوس که اهل اندیشه دینامیکی (۵) بود، چیزی جز تحریف واقعیت و دور افتادگی از آن نبود. به عبارتی: چیزی که اندیشه های هراکلیتوس را از این حوزه های فلسفی متمایز و دور می ساخت، این بود که او بیان و شرح جنبه های سیال و پویای واقعیت (۶) را با مفاهیم ثابت و انتزاعی، ناممکن می دانست. پرسش او این بود که به راستی از آن چه پیوسته و دائماً در حالِ شدن است چه می توان گفت؟ پویایی واقعیت را چگونه می توان در قالب مفاهیم ثابت و استاتیک بیان

۱- (۱) . Materialism.

۲- (۲) . Mathermatical and logical formalism.

۳- (۳) . گمپرتس، همان، ص ۵۰.

۴- (۴) . Static.

۵- (۵) . Dynamic.

۶- (۶) . Reality.

کرد؟ به عبارتی: چگونه می توان از رودخانه سیال و جاری واقعیت جهان، یک ظرف آب جاری و سیال گرفت؟ ما به محض آن که چیزی را در قالب و ظرف مفاهیم می ریزیم، جنبه های دینامیکی و پویایی آن را سلب می کنیم و به آن حالتی ایستا و استاتیک می بخشیم. ازاین رو، می توان ظهور هراکلیتوس را گشودگی افق تازه ای تلقّی کرد که اندیشه فلسفی را در آستانه تجارب تازه ای قرار می داد. از این به بعد، اشیاء و موجودات عالم به صورت عناصر ثابت و متوقّفی تصوّر نمی شدند که بتوان از آنها تصویربرداری کرد و آنها را در ذهن و اندیشه خود، به مدد تصوّرات و مفاهیم، شناخت.

البته می توان چنین گفت که هراکلیتوس نیز، همانند اسلاف خود در جست وجوی مادّه اوّلیه ای بود که عالم متغیر و ظاهری از آن پدید آمده است; ولی در عین حال، نمی توان به معنای درستی، او را جزء فیلسوفان ایونیایی یا فیثاغورسی قرار داد، چراکه واقعیت در نظر او عبارت است از «حرکت»، «تغییر»، «نیرو» و «تنازع».

جهان در تصوّر هراکلیتوس به جای آن که همانند ماشین سیال و روانی باشد که خود از قطعات و اجزای معین و ثابتی ساخته شده باشد، درست همانند «آتش» است که نمی توان هیچ جزء یا عنصر ثابتی را برایش فرض کرد. ازاین رو نباید تصوّر کرد که هراکلیتوس تفکّر پویایی و سیلان عالم را به همان معنایی مطرح می کرد که گذشتگان او بیان کرده بودند. این جنبه از اندیشه هراکلیتوس در اندیشه فلسفی «یونان» تازگی داشت و جهان شناسی یونانیان را در معرض دگرگونی تازه ای قرار می داد.

۲- ارتباط کثرت با وحدت

کاپلستون، براین باور است که این جنبه از تفکّرات هراکلیتوس، محوری ترین جنبه اندیشه و اساسی ترین پیام فلسفی اوست. (۱)

۱- (۱) . کاپلستون، همان، ص۵۱.

«واقعیت» در نظر هراکلیتوس «واحد» است و این «واحد» در دل کشمکش ها و تنازعات تحقّق دارد. نه کشمکش و تضادهای عالم، جا را بر «واحد» تنگ می کنند و نه «واحد» وجود تنازعات را نفی می کند. به عبارتی: هماهنگی و یگانگی را باید در همین جنگ و ستیزها جست وجو کرد. «تنازع» در هستی شناسی هراکلیتوس، اساس «عدل» جهان است و بدون آن، عالم قوامی نخواهد داشت. جنگ و ستیزه، پدر همه چیز است و ظهور و بقای موجودات، حاصل معارضه و تنازع اضداد است، اضدادی که در عین اختلاف و کشمکش، سبب قوام و استواری یکدیگرند. هراکلیتوس به هومر طعنه می زد و بیان می کرد که: ما نیز هرگاه مانند او در آرزوی آن باشیم که «آتشِ بیگانگی در میان خدایان و مردمان به خاموشی گراید»، نابودی جهان را آرزو کرده ایم. (۱)

روز و شب، زمستان و تابستان و زندگی و مرگ در عین حالی که یکدیگر را محدود و منحصر می کنند، با یکدیگر یگانه می شوند و هریک دیگری را قوام می بخشد. پس آتشِ تنازع و جنگ است که تنور این جهان را گرم نگه داشته و مانع از آن شده است که رونق عالم از هم بپاشد و جهان به هیچ و پوچ مبدّل گردد.

برای فهم دقیق تر جایگاه تنازع در هستی شناسی هراکلیتوس، شایسته است که اندیشه های او را در این زمینه با تفکّرات آناکسیماندروس مقایسه کنیم.

در نزد آناکسیماندروس، کَوْن و فساد، نیروهای تعدیل کننده ای هستند که «عدالت» را در جهان حاکم می سازند. اختلاف و تنازعی که در میان اشیاء در می گیرد و در اثر آن هریک دیگری را طرد و نفی می کند، نهایتاً در پیشگاه و دادگاه قاضی جهان، یعنی «زمان» مورد داوری قرار خواهد گرفت و «عدالت» با فنای یکی و وجود دیگری، تحقّق خواهد یافت. هریک از موجودات محکوم این حقیقت هستند که کفّاره و سزای بی عدالتی و تعرّض خود نسبت به سایر

۱- (۱) . برهیه، همان، ص ۷۰.

موجودات را بپردازد و «زمان» داور حقیقی اجرای چنین عدالتی است. تنازع و اختلاف در هستی شناسی آناکسیماندروس، عین تجاوز و بی عدالتی است که با وساطت قاضی و داور «زمان» و در اثر کَون و فساد مرتفع می شود: «زمان» حکم می کند که چه چیزی سزاوار ماندن است و چه چیز مستحقّ نابودی و زوال و همین حکم است که ضامن تحقّق عدالت جهانی است. پس جنگ اضداد باعث بی نظمی و اختلال است، اختلاف و اختلالی که مانع «عدالت» و آلوده کننده صفای «وحدت» است; ازاین رو نیرویی باید باشد تا مانع بسط و گسترش این بی عدالتی شود و این نیرو همان «زمان» است.

اما وقتی ما به هستی شناسی هراکلیتوس می رسیم و محورهای اساسی آن را ملاحظه می کنیم، می بینیم که جنگ اضداد و وقوع اختلافات در بین موجودات، نه تنها بی عدالتی و اختلال نیست، بلکه عین عدالت و نظم است. او در این زمینه می گوید: «دیکه (عدالت) تنها در دعوا تحقّق می یابد.» (۱) البته این حقیقت عالیه را مردم عامّی و عادی نمی دانند; چراکه اندیشه آنان به سطح و ظواهر امور محدود شده، از درک باطن و کُنه جهان که جایگاه حقیقت است عاجز است.

۳- لوگوس

یکی از عناصر مهم و بنیادی فلسفه هراکلیتوس، مفهوم لوگوس (۲) است. این اصطلاح در اندیشه یونانی، به معانی مختلفی به کار رفته است که به نوعی با یکدیگر ارتباط و پیوند دارند. در اندیشه هراکلیتوس، لوگوس همان «عقل» است و مراد از عقل، چیزی است که می تواند معنای جهان را دریابد. این «عقل» را نباید با تفکّرِ مجرد و انتزاعی که صرفاً با مفاهیم سروکار دارد یکی دانست. شأن و مقام این «عقل» در آن است که «عمل و گفتار» از آن نشئت می گیرد و به عبارتی:

۱- (۱) . یگر، همان، ص۲۵۹.

۲- (۲) . Logos.

خود، نوعی شناسایی است که در ارتباط با زندگی، نقشی سازنده دارد. کسانی که در پرتو لوگوس زندگی نمی کنند و به او گوش نمی سپارند، در پریشانی و سردرگمی به سر می برند و کسانی که از هدایت های آن بهره مند می شوند از زندگی تازه و توأم با دانایی و شناخت برخوردار می گردند.

هراکلیتوس برای جداسازی لوگوس از عقل توده مردم، بیان می دارد که: لوگوس، «عامّ» و «کلّی» است. مراد او از «عام» و «کلی» را نباید به صورت «عمومیت» و «کلیتِ» منطقی فهم کرد، چراکه چنین فهمی باز ما را به ساحت تفکّر انتزاعی و مفهومی سوق می دهد. عام بودن لوگوس اشاره به «جهان یگانه ای است که تنها برای بیداران وجود دارد؛ درحالی که هریک از خفتگان، دنیای خصوصی خود را دارند که دنیایی رؤیایی است». (۱)

لوگوس را می توان با قانون شهر مقایسه کرد. زندگی کسانی که قانون شهر را نمی دانند یا نادیده می انگارند، بر اساس تمایلات و تخیلات فردی به آشفتگی می انجامد. این فردگرایی، حتی اگر در مسیر اهداف خود از تفکّر منطقی سود جوید، می تواند مهم ترین تهدیدکننده زندگی اجتماعی باشد؛ اما لوگوس، بسیار والاتر و عام تر از قانون شهر است و آدمیان می بایست از آن تبعیت و پیروی کنند. فردگرایی و درافتادن به ورطه اوهام و تخیلات شخصی خود، وقتی در مقابل لوگوس مطرح می شود، معنای زندگی را خدشه دار می کند و آدمی را از جایگاه حقیقی خود در جهان دور می سازد.

این تنها لوگوس است که منشأ خودآگاهی و شناختِ جایگاه خود در جهان است. پس همان گونه که در شهر، قانونی حاکم است، در جهان نیز قانونی وجود دارد. کسانی که این قوانین را نمی شناسند و از آن پیروی نمی کنند، نه تنها فاقد نوعی شناخت و معرفت نظری اند، بلکه علاوه بر آن، گرفتار ناسازگاری و

ص:۶۲

۱- (۱) . یگر، همان، ص۲۵۷.

نابسامانی رفتاری و وجودی نیز هستند. «آدمی، برای این که هم چون موجودی کیهانی زندگی می کند، باید از روی میل و رغبت، قوانین کیهانی را بیاموزد و بشناسد و از آنها اطاعت کند...; هراکلیتوس حق فرمانروایی حکمت را بر این پایه متکی می سازد که حکمت به آدمیان می آموزد که در گفتار و کردار از حقیقت طبیعت و قوانین خدایی آن تبعیت کنند.» (۱)

آدمی در چنین وضعی است که به معنای حقیقی کلمه می تواند خود را نیرومند سازد و از حمایت قانون جهانی برخوردار گردد. ضعف و زبونی، ریشه در سرپیچی از لوگوس دارد. از آن جا که انسان جزئی از جهان است، به نحوی که جدای از آن نمی توان به شناخت او دست یافت، می بایست همانند سایر اجزای عالم، تابع قوانین کل کیهان باشد. همه چیز در تبعیت محض و سرسپردگی مطلقند. این اطاعتِ اجزای عالم از قانونِ کلّ جهان را در سخن آناکسیماندروس می توان مشاهده کرد:

خورشید از حدود خود فراتر نخواهد رفت; چراکه اگر چنین کند، مجری عدالت او را نابود خواهد کرد. (۲)

هراکلیتوس می کوشد تا این سرسپردگی به قانون کیهان را در زندگی انسان نیز محقّق سازد. ازاین رو، حکمت و فلسفه او تلاشی است در این جهت که انسان جایگاه حقیقی خود را در جهان بیابد و در آن قرار گیرد.

هراکلیتوس معتقد است: «لوگوس، زمام همه چیز را در دست دارد و همه چیز را فراگرفته است.» (۳) و اصرار می ورزد که نه به او، بلکه به لوگوسِ او گوش فرا دهیم. این بیانات، حاکی از آن است که انسان نمی تواند لوگوس را در جنبه های خصوصی و جهان فردی عقاید و خیالات انسان ها جست وجو کند. لوگوس را باید در جنبه های عمومی و مشترکِ جهان انسان ها یافت.

۱- (۱) . همان، ص۲۵۹.

۲- (۲) . خراسانی (شرف)، همان، ص۴۵.

۳- (۳) . « The logos strees all and runs through all. » , Brumbaugh, Ibid, P.۴۳.

۴- زمان

درباره «زمان»، تنها جمله ای که از هراکلیتوس به ما رسیده این است که ««زمان» کودکی است که مهره ها را در بازی حرکت می دهد; این قدرت سلطنتی از آنِ یک کودک است». (۱)

تصویری که در این عبارت عرضه می شود، حاکی از این حقیقت است که «زمان» در نظام طبیعی جهان، تغییر ایجاد می کند و تعبیر «کودک»، از آن رو اهمیت دارد که نشان می دهد، «زمان» با وجود این نقش و اهمّیتی که دارد باز به معنای اصل عقلی (لوگوس) نیست. به عبارتی: «زمان» را نه می توانیم به «طبیعت متغیر» معنا کنیم و نه به «اصل عقلی». (۲)

اگر مشکل عمده مفهوم «زمان» را توضیح و توجیه اجتماع تضادّ در یک امر واحد بدانیم، در نظر هراکلیتوس، این مشکل حل شده تلقّی می شود; چرا که او هر واقعیتی را متناقض و در نزاع با خود می دانست و دوام و حیات آن را در همین تضاد و تنازع می انگاشت.

پس به تبع بحث حرکت وسیلانی که هراکلیتوس در جهان شناسی خود بدان معتقد است مسئله «زمان» به عنوان یکی از مقتضیات اصلی جریان داشتن عالم مورد قبول واقع می شود و بر همین اساس است که در نظر او، «زمان» یک آغاز و مبدأ نخستینی ندارد و اساساً دارای یک مدّت بی نهایت است.

در نظر هراکلیتوس، «زمان»، خودش موضوع تغییر نیست و دستخوش تحوّلات قرار نمی گیرد و همین امر، باعث می شود که به اصل عقلانی اشیاء، یعنی لوگوس مرتبط شود. «زمان» چون آغازی ندارد و یک مدّت نامتناهی است، پس می بایست به عنوان یک جنبه تغییرناپذیر جهان لحاظ شود; یعنی: می بایست امری باشد مربوط به لوگوس. در نظر هراکلیتوس، هر چند همه چیز در جریان است و سریان دارد، امّا نقش ثابت و فرازمان لوگوس آن است که این جریانِ چیزها را نظم دهد.

۱- (۱) . Turetzky, Ibid, P.۸.

۲- (۲) . Ibid.

سخنانی از هراکلیتوس

از هراکلیتوس، گفته های کوتاهی باقی مانده که به دلیل لطف و اهمیتی که دارند گزیده هایی از آن را ذکر می کنیم: (۱)

۱. دانایی یک چیز است، فهمیدن اندیشه یا قصدی که بر همه چیز حاکمیت دارد و فرمانرواست.

۲. غرورِ سرکش را باید بیشتر از حریق، خاموش کرد.

۳. همه چیز از راه پیکار و ضرورت پدید می آیند.

۴. با خواهش دل نبرد کردن دشوار است، چون هر آن چه را که بخواهد به بهای جان می خرد.

۵. نمی توان دوبار در یک رودخانه پای نهاد.

۶. برای خدا، همه چیز زیبا، نیک وعدل است; اما آدمیان یکی را عادلانه تصوّر کرده اند.

۷. در محیط یک دایره، نقطه آغاز و پایان یکی است.

۸. بیماری، سلامتی را خوشایند و نیک می سازد، گرسنگی سیری ورنج آسایش را.

۹. خلق و خوی آدمی، بخت و سرنوشت اوست.

۱۰. هومر خطا کرد که گفت: «ای کاش می شد که جدال و تضاد از میان آدمیان و خدایان نابودشود.» او نمی دانست که برای نابودی جهان دعا می کند.

پارمنیدس

تنها وجود هست، غیر وجود نمی تواند باشد. (۲)

در یونان باستان وقتی با شخصیتی به نام پارمنیدس (۳) مواجه می شویم، خود را با آمیزه ای از «منطق و عرفان» و «تفکر و شعر» روبه رو می بینیم. او که متأثّر از

۱- (۱) . به نقل از خراسانی (شرف)، همان، ص ۲۳۸ - ۲۴۴.

۲- (۲) . "Only Being is; not _ being cannot be.", Brumbaugh, Ibid, P.۵۰.

۳- (۳) . Parmenides.

اندیشه های منطقی و ریاضی فیثاغوریان بود، به زبان شعر سخن می گفت (۱) و پرداختن به مسئله «هستی» را محوری ترین اندیشه خود می دانست.

پارمنیدس، بنیان گذار مکتب یا نحله الئایی، (۲) در اواخر قرن ششم قبل از میلاد متولّد شده است. ظاهراً بین او و سقراطِ جوان در سن پیری گفت وگوهایی صورت گرفته است و به همین مناسبت، افلاطون یکی از مکالمات خود را به نام او آورده است.

خوشبختانه قطعاتی از اشعار او تحت عنوان «راه به سوی حقیقت» (۳)و «راه به سوی گمان» (۴) به دست ما رسیده که ترجمه آن بسیار دشوار و به لحاظ مضمون و محتوا بسیار عمیق و تأثیر گذار است. (۵)

اندیشه اصلی پارمنیدس، هستی «وجود» و نبودِ «غیر» است. در نظر او وجود «نامتغیر» (۶) و «نامخلوق» (۷) است; ازاین رو، «تغییر» (۸) و «تنوّع» (۹) موهوم است و واقعیتی ندارد; بنابراین، دیگر نه از «عدم» می توان سخن گفت و نه از «حرکت» و «اختلاف». آن چه حقیقی است، همان ثبات و ایستایی است و این همان چیزی است که تنها «عقل» قادر به دریافت آن است.

اگر فقط وجود «هست»، پس «به وجود آمدن» و «از میان رفتن» توهّم محض است. او این اصل بلند و عرفانی را با بیانی منطقی چنین مبرهن می سازد که «اگر چیزی به وجود آید، از دو حال خارج نیست: یا از «وجود» به وجود می آید یا از

۱- (۱) . در دوران باستان، شعر، بهترین وسیله برای عرضه کردن اندیشه هایی بوده که سرچشمه آنها نیرویی برتر از آدمی است. ر.ک: خراسانی (شرف)، همان، ص۲۸۵.

۲- (۲) . الئا (Elea) در گذشته منطقه ای در جنوب ایتالیا بوده است.

۳- (۳) . the way of Truth.

۴- (۴) . The way of opinion or seeming.

۵- (۵) . پارمنیدس، در «راه به سوی حقیقت» اصول عقاید و اندیشه های بنیادین خود را که در اثر نوعی معراج عقلی بر او آشکار شده مطرح می کند و در «راه به سوی گمان» به نظریاتی می پردازد که ناشی از پندار و وهم اند. این پندار و گمان ای بسا که به صورت دیدگاه هایفلسفی مطرح شده و باعث فریب و خطای نگاه هایپرورش نیافته شود.

۶- (۶) . Unchanging.

۷- (۷) . Uncreated.

۸- (۸) . change.

۹- (۹) . variety.

«لاوجود». حال اگر از «وجود» پدید آمده باشد، در واقع قبلاً ـ نیز وجود داشته و چیز تازه ای پدید نیامده است و اگر از «لاوجود» پدید آمده باشد، دراین صورت، هیچ چیزی نخواهد بود; چون از هیچ، هیچ چیزی به وجود نمی آید. بنابراین «صیرورت» توهّم است و جز «وجود» چیزی نیست.

امّا این که تنها «وجود» هست، به این حقیقت باز می گردد که وجود، «واحد»، یعنی یک «کلّ غیر قابل تقسیم» (۱) است که از همه جوانب و ابعاد، شبیه هم و متّحدالشکل بوده، هیچ نوع اختلاف و تنّوعی در آن رخنه و تعدّدی ایجاد نمی کند. به همین دلیل است که پارمنیدس «وجود» را به «گوی» تشبیه می کند. (۲)

فرض کنید کسی وجود را به دو یا چند بخش تقسیم کند، دراین صورت معیار این جدایی و چندگانگی چیست؟ این معیار، بی تردید نمی تواند خود «وجود» باشد، چون دو موجود، از آن جهت که وجود دارند، دو چیز مختلف از هم نیستند، بلکه یگانه و واحدند. ازاین رو در این صورت، جدایی و تمایزی تحقّق نخواهد یافت. هم چنین این معیار جدایی، نمی تواند «ناوجود» باشد، چون «ناوجود»، خود، چیزی نیست تا تمایزی ایجاد کند. گفتن این که «ناوجود، تمایز

۱- (۱) . Undivided whole.

۲- (۲) . براساس این تشبیه، کاپلستون معتقد شده که در هستی شناسی پارمنیدس، وجود، متناهی است و این خود حاکی از آن است که پارمنیدس، وجود را مادّی لحاظ کرده است. (ر.ک: کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج۱، ص۶۴) برخلاف دیدگاه کاپلستون، به نظر می آید که دیدگاه پارمنیدس در باب وجود، تناسبی با مادّی بودن آن ندارد; چرا که خصوصاً او وجود را امری نامحسوس می داند و اگر در جایی آن را به «گوی» تشبیه کرده است، صرفاً درصدد بیان این حقیقت بوده است که وجود، همانند گوی، متشابه الاطرف بوده، یک پارچه و واحد است و این لزوماً به معنای مادّی بودن آن نیست. این نکته نیز قابل توجّه است که تشبیه «وجود» به «گوی» از کمال «وجود» حکایت می کند، چون در نزد یونانیان، شکل کروی، کاملترین شکل ها به شمار می رفت. از طرفی، سخن گفتن از این کاملِ واحد، درست همانند هر نقطه ای که بر «گوی» فرض شود، آغاز و پایان واحدی دارد. «برای من، یک چیز همگانی هست، زیرا از هر کجا که آغاز کنم، بار دیگر به همانجا باز می آیم.» (قطعه ۵، به نقل از خراسانی (شرف)، همان، ص۲۷۸).

ایجاد کرده» در نهایت یا به «وجود» بودنِ «ناوجود» منتهی می شود، که «خود متناقض» و محال است، یا به هیچ و پوچ بودن تمایز. (۱)

بنابراین، واقعیت در نظر پارمنیدس، «غیر مخلوق»، «بی زمان»، «نادیدنی»، «بی حرکت» و «واحدِ» کاملی است که همه جا هست. (۲)

برای پارمنیدس تنها می توان درباره آن چیزی که وجود دارد، سخن گفت یا فکر کرد. چنین چیزی، هرگز نمی تواند امری باشد که به وجود می آید و از بین می رود. فقط درباره چیزی می توان سخن گفت و اندیشید که عاری از غبار خلقت و فنا بوده، کل، یگانه، غیرمتحرّک و کامل باشد.

تو نه می توانستی ناهستنده (ناموجود) را بشناسی و نه بر زبان آوری...; زیرا اندیشیدن و هستی هر دو همان است. (۳)

پارمنیدس، اصرار دارد که موضوع اندیشه و سخن باید به شکل کامل وجود داشته باشد و الّا موضوع سخن و فکر هیچ وپوچ خواهد بود. ما هرگز نمی توانیم امری را که درباره اش سخن گفتن و اندیشه نمودن ممکن است به چیزی تقلیل دهیم که در گذشته بوده یا در آینده مورد انتظار است، چون اگر وجود «کامل» است، پس باید با تمامیت خود «باشد»، ازاین رو «شدن» بی معناست. صیرورت، حرکت و «زمان» همه مربوط به عالمِ نموداند و عالمِ نمود، در نظر پارمنیدس نمی تواند واقعی باشد. «تنها یک راه برای سخن باقی می ماند که: هست». (۴)

ص:۶۸

۱- (۱) . Brumbaugh,Ibid, P.۵۲.

۲- (۲) . See Collinson, diane, Fifty Major Philosophers, london and Newyork,Routledge, ۲۰۰۲, P.۱۲.

۳- (۳) . قطعات ۲ و ۳، به نقل از خراسانی (شرف)، همان، ص۲۷۷، ۲۷۸.

۴- (۴) . قطعه ۸، به نقل از خراسانی (شرف)، همان، ص۲۷۹; دکتر شرف در ذیل این قطعه، از مارتین هایدگر، فیلسوف بزرگ آلمانی قرن بیستم، چنین نقل می کند: «این کلماتِ اندک، مانند مجسمه های استوار یونانِ دوران باستان، برپای ایستاده اند. آن چه ما هنوز از شعر آموزشی پارمنیدس دارا هستیم، در یک دفترچه نازک می گنجد که مسلماً تمامی کتابخانه های ادبیات فلسفی را در لزوم قطعی وجود آنها نفی می کند. کسی که مقیاس های چنین گفتار متفکرانه ای را بشناسد، باید به عنوان انسان امروزی، هرگونه رغبت را برای نوشتن کتاب از دست بدهد».

امپدوکلس

امپدوکلسِ (۱) آکراگاسی، در سنّت و فرهنگ فلسفی ارفه ای «ایتالیای جنوبی» و «سیسیل» چهره برجسته و ممتازی است. در باب جامعیت شخصیت او گفته اند در عین فیلسوف بودن، یک دولت مرد و شاعر نیز بوده است. ظاهراً او رهبری حزب دموکراتِ زادگاه خود را بر عهده گرفته و در عرصه فعالیت های سیاسی مشارکت داشته است. از طرفی او همانند پارمنیدس و احیاناً به دلیل تأثیر پذیری از او، اندیشه های خود را با شعر و در قالب قطعات ادبی بیان کرده است.

اندیشه های فلسفی امپدوکلس، رنگ و بوی پارمنیدسی دارد، هرچند که درادامه، از نوآوری هایی نیز برخوردار است. مسئله ای که امپدوکلس را به خود مشغول می داشت، ارتباط تغییرات ظاهری جهان با ثبات عقلی و باطنی آن بود. او پذیرفته بود که «وجود» نه پدید می آید و نه از میان می رود; زیرا چیزی نمی تواند از آن چه که حقیقتاً «نیست» به وجود آید و محال است که آن چه حقیقتاً «هست» از بین برود. (۲) تنها ساده لوحان و ظاهربینان اند که چنین پنداری داشته، به وجود آمدن و از میان رفتن را ممکن می دانند. (۳)

اما با این وجود، به وضوح، در جهان تغییرات فراوانی رخ می دهد که نمی توان آنها را نادیده گرفت. امپدوکلس برای توضیح این تغییرات، همراه با حفظ اعتقاد به محال بودنِ «به وجود آمدن و از میان رفتن»، تصویری از جهان ترسیم کرد که بر اساس آن، پیدایش، دگرگونی و ویرانی های موجود در عالم، صرفاً به معنای اختلاط و انحلال اجزای اشیاء است.

اشیاء، بر اساس ترکیب اجزای مختلف پدید می آیند و با زوال این ترکیب و از هم پاشیدگی اجزاء، دگرگون می شوند و از بین می روند; اما در ورای همه این

ص:۶۹

۱- (۱) . Ampedokles.

۲- (۲) . See Wright, M.R, Empedocles, in Routledge History of Philosophy, Vol:۲,From Aristotle to Augustine, Ed.by:David Furley, London and Newyork, Routledge, ۲۰۰۱ P.۱۷۹.

۳- (۳) . کاپلستون، همان، ص۷۷.

دگرگونی هـا و تغییرات، «مواد اصـلی جهـان» ثـابت و لاـیتغیر است و هرگز در معرض پیـدایش و ویرانی قرار نمی گیرد; این مواد و عناصر در دیدگاه امپدوکلس عبارت بودند از: «خاک، آب، آتش و هوا».

آن چه باعث شد تا او به چهار عنصـر مجزّا و مسـتقل اصلی و نخستین معتقد شود، اعتقاد به این اصل بود که هیچ مادّه ای نمی تواند به مادّه دیگری تبدیل شود و تبدّل که حاکی از نوعی تغیر کیفی است، ممکن نیست. بنابراین اگر اصل نخستین جهان را در یک عنصـر واحد خلاصه کنیم، نخواهیم توانست وجود عناصـر و اشـیای دیگری که با آن اختلاف کیفی دارند را توضـیح دهیم.

چهـار نوع عنصـری که امپـدوکلس به عنوان مبانی مادّی و اجزای بنیادین سازنـده جهان مطرح نمود، مـدّت ها در قلمرو جهان شناسـی شـهرت داشت. بر طبق دیـدگاه او جهـان متغیر و مشـهود، در نهـایت از چهـار مـادّه ثابت و لا یتغیر ساخته شـده است، موادی که نه پدیـد می آیند و نه از میان می روند و اشـیای این جهان در اثر اختلاط و انحلال این مواد، به وجود می آیند و از بین می روند; اما این اختلاط و انحلال اشـیاء تحت تأثیر چه نیرویی رخ می دهد؟ در نظر و جهان شناسی امپدوکلس نیروهایی که این نقش عمده و حیاتی را بر عهده دارند، عبارتند از: «عشق» و «نفرت». (۱)

عناصـر تشـکیل دهنـده اشـیای این جهان، در اثر جذبه و کشـش «عشق»، با هم مختلط و ترکیب شده، سـبب پیدایش اشـیاء می شونـد و در نتیجه «نفرت» و دوری از یکـدیگر باعث فنا و زوال آنها می گردنـد. این پیـدایش و فنا در یک معنای کلّی، مسیر دایرهواری را برای عالم موجب شده که در فرایند آن، در ابتدا همه عناصـر خاک، آب، آتش و هوا با یکدیگر مخلوطند و در اثر حاکمیت «عشق»، جهان یک کل واحـد است که هیـچ گونه تمایز و جدایی در آن وجود ندارد; اما «نفرت» در این وحدت و یکپـارچگی خلـل و رخنه ایجـاد کرده و فراینـد جـداسازی و انفکاک عناصـر و اجزای عالم را آغاز می کنـد. در این مرحله میانی، «نفرت» به تدریج «عشق» را به حاشیه برده،

۱- (۱) . Love and strife or Ares.

دامنه حاکمیت خود را بر جهان گسترش می دهد تا در نهایت، سلطنت مطلق را از آن خود سازد. در این جاست که «عشق» دوباره به صحنه جدال با «نفرت» وارد می شود و زمینه تدریجی حاکمیت مطلقِ خود را بر عالم فراهم می آورد. جهانی که ما اکنون در آن به سر می بریم، در واقع همان مرحله میانی است و تنها در این مرحله است که اشیای منفرد و جدا از هم می توانند وجود داشته باشند. (۱)

دیدگاه امپدوکلس درباره انسان، رنگ و بوی انسان شناسی فیثاغورسی دارد. او نظریه «تناسخ» را چنین بیان می کند:

من در گذشته یک پسر، یک دختر، یک بوته، یک پرنده و یک ماهی که در دریا زندگی می کند بوده ام. (۲)

این دیدگاه، مبتنی بر نظریه سنّتی ارفه ای (۳)درباره نفس است که براساس آن نفسِ انسانی، دارای اصلی الهی است; ولی از آن مقام سقوط کرده و به رنج این جهان مبتلا گشته است: رنجی که در بازگشت های متوالی و پی درپی تکرار می شود. در عین حال، این نفس می تواند در نهایتِ سیر خود، به آن مقام نخستین بازگشته، در ساحت خدایان درآید.

به طور خلاصه می توان چنین گفت که دیدگاه های جهان شناختی و انسان شناختی امپدوکلس، مبتنی بر «تضاد» است. این تضاد در بنیان جهان به صورت چهار عنصر غیر متبدّلی ظهور می کند که نمی توانند در عنصر واحدی یگانه شوند. «عشق» و«نفرت» نیز در اثر تضادی که با یکدیگر دارند، مجموعه تغییرات و تحوّلات جهان را موجب می شوند. تضاد میان مقام و اصل الهی انسان با وضعیت رنج آلود او در این جهان نیز، اساس مباحث انسان شناختی امپدوکلس را تشکیل می دهد.

ص:۷۱

۱- (۱) . Armstrong, A.H. An introduction to Ancient Philosophy, London, Methuenand co. LTD, ۱۹۵۹, P.۱۵.

۲- (۲) . قطعه ۱۱۷، به نقل از کاپلستون، همان، ص۷۹.

۳- (۳) . orphicism; کیش و آئینی است در یونان باستان که مبدأ و منشأ آن مبهم است. بر طبق افسانه های یونانی، ارفؤس، شاعر، موسیقیدان و آوازخوان یونانی در حدود قرن ۱۳ق.م. در تراکیه زندگی می کرده و سبب پیدایش این آئین شده است.

اتمیان

اشاره

لوکیپس، (۱) که احتمالاً در شـهر «ملیتوس» به دنیا آمده است را بنیان گذار نهضتی دانسـته اند که تحت عنوان ماتریالیسم (۲) مطرح شـده است. هرچنـد حتی وجود تاریخی فردی به نام لوکیپس گاه مورد تردیـد قرار گرفته، ولی شواهـدی نشان می دهد که او در آغـاز در مکتب فلسـفی «الئائیان» و تحت تعلیمات زنون قرار داشـته و پس از آن که انـدیشه های نوین خود را مطرح ساخته است، بیش از هرکس بر دموکریتوس (۳) آبدرایی (متولّد ۴۶۰ ق.م) تأثیر نموده است. پس از آن که لوکیپس، در شهر «آبدرا» از دنیا رفت، دموکریتوس به ادامه اندیشه های او پرداخت و چنان در این مسـیر تأثیرگذار و نقش آفرین بود که امروزه او را به عنوان چهره شاخص این نهضت فکری می شناسـند و کمتر از لوکیپس نام برده می شود. جمله ای که از لوکیپس به ما رسـیده، توجّه او را به «قانون علّیت» نشان می دهـد: «هیـچ امری بـدون علّت روی نمی دهد، بلکه هر رخدادی مبتنی بر علّت و ضرورت است». (۴)

«آبدرا» شـهری بود تجاری و ثروتمند که توسط «ایونیاییان» تأسیس شده و به لحاظ جغرافیایی در مرز میان «تراکیا» و «مقدونیه» واقع شده است. دموکریتوس که ازاهالی این شـهر بود، پس از آن که تحت تأثیر تعلیمات استاد خود، (لوکیپس) قرار گرفت و به دلیـل آن که رفتارهـای عجیبی از خود بروز داد، اهـالی آبـدرا را شـگفت زده کرد، به نحوی که در سـلامت عقـل او تردید کردنـد و ازاین رو، بقراط را که اسـتاد طبّ بود، به یاری طلبیدند تا به مداوای او بپردازد; اما بقراط وقتی با دموکریتوس آشـنا شد، اهالی «آبدرا» را به اشتباهشان واقف ساخت و خود از تعالیم او بهره مند شد. (۵)

ص:۷۲

۱- (۱) . Leucippus.

۲- (۲) . Materialism.

۳- (۳) . Democritus.

۴- (۴) . "There is no chance but all is from necessiy". Brumbaugh, Ibid, P.۷۸.

۵- (۵) . گمپرتس، همان، ص۳۳۴.

دموکریتوس راجع به خود گفته است که: «هیچ کس بیش از من سفر نکرده و کشورها و اقلیم ها را ندیده و سخنان اهل معرفت را نشنیده است». (۱)

ارسطو نیز درباره دموکریتوس جمله مشهوری دارد که با توجّه به خودداری او از تعریف و تمجید دیگران، برجستگی استثنایی شخصیت دموکریتوس را نشان می دهد:

پیش از او هیچ کس درباره نموّ یا رشد و استحاله یا تغییر حالت، چیزی جز سخنان سطحی نگفته است...; چنین می نماید که او درباره همه چیز اندیشیده است. (۲)

آن چه اندیشه های دموکریتوس را برای ارسطو قابل توجّه کرده بود، مطالعه و مشاهده پیوسته او در باب طبیعت بود. در نظر ارسطو، با این روش، ما می توانیم به فرضیه هایی دست یابیم که واقعیات مختلفی از جهان را در برگرفته، آنها را به هم پیوند می زند. حال آن که پرداختن به مفاهیم و تصوّرات محض، نه تنها ما را قادر به شناخت جهان هستی نخواهد کرد; بلکه حتّی مانع از آن خواهد شد که واقعیات را ببینیم. بی تردید، این سخنان ارسطو ناظر به افلاطون و نفی اندیشه های او درباره «مُثُل» است. بر این اساس، در نظر ارسطو برای تفسیر و شناخت جهان، توجه به اجزای بنیادین جهان که دموکریتوس آن را مطرح می کند، از آن جا که با تجربه و مشاهده سروکار دارد، بسیار برتر از «مُثُل افلاطونی» به ما کمک خواهد کرد.

تنوّع مطالبی که دموکریتوس بدان ها پرداخته نیز خود حکایت از جامعیت و وسعت اندیشه و اطّلاعات او دارد. او علاوه بر جهان شناسی، حیوان شناسی، پزشکی، روان شناسی و صنعت، به اخلاق، ریاضیات و موسیقی نیز پرداخته و بدین ترتیب دایره وسیعی از علوم را در قلمرو اندیشه ورزی خود جای داده است.

۱- (۱) . برهیه، همان، ص۹۶.

۲- (۲) . به نقل از گمپرتس، همان، ص۳۳۷.

اجزای تقسیم ناپذیر

محور اصلی اندیشه های دموکریتوس، «اجزاء تقسیم ناپذیر» ۱ یا عناصر غیر قابل تجزیه ای است که عالم از آن پدید آمده است. در نظر او توده های نامتناهی که تشکیل دهنده عالم های بی شمار است، از تعداد بی پایانی از اجرام یا اجزای ریز فراهم آمده که از فرط کوچکی، غیر قابل رؤیت و غیر قابل تقسیم هستند. این اجرام را اگر به تنهایی و در حالت بسیط و غیر ترکیب آنها در نظر بگیریم، در سه چیز می توانند اختلاف داشته باشند:

۱. به لحاظ شکل (مثلا: یکی A و دیگری B باشد)؛

۲. به لحاظ اندازه (مثلا: یکی B و دیگری B باشد)؛

۳. به لحاظ وضع (مثلا: یکی Z و دیگری N باشد).

حال اگر آنها را در حالت ترکیب خود در نظر بگیریم، علاوه براختلافات مذکور، به لحاظ ترتیب نیز می توانند مختلف شوند؛ یعنی: مثلاً یکی « AB » باشد و دیگری « BA ».

نکته قابل توجّه دیگری که در باب این اجرام مطرح است آن است که، این اجرام از ازل تا ابد در حال حرکتند و در این حرکت، نیازی به یک نیروی خارجی ندارند. ازاین رو، در جهان شناسی «اتمیان»، دیگر نیازی به فرض نیروهای محرّک از آن نمونه که امپدوکلس، آن را «عشق» و «نفرت» می نامید و یا آن چه که بعدها ارسطو آن را «محرّک اول» می نامید، نبود.

نظریه «خلأ»

اتم هایی که تا این جا شناختیم، در کجا قرار دارند؟ این پرسش ذهنیت متفکّران اتمی را به سمت چیزی به نام «خلأ» سوق داد. اتم ها در خلأ وجود دارند.

نظریه خلأ، ظاهراً برای نخستین بار توسط «فیثاغوریان» مطرح شده است.

ص:۷۴

منشأ تصوّر آنان در باب خلأ این بود که «جهان از اعداد تشکیل شده و اعداد از واحدها»، حال اگر بین این واحدها هیچ گونه فاصله و خللی نباشد، تمایز میان آنها از بین رفته، تحقّق اعداد و جهان ناممکن می شود. اما در نظر فیثاغوریان «خلأ» به معنای «هوای جوّ» بود. امپدوکلس بعدها نشان داد که «هوای جوّ» خود، جسمانی است و نمی توان به معنای دقیق و صحیحی آن را «خلأ» نامید; اما نامریی بودن «هوا» مانع از آن می شود که به راحتی، جسمانی بودن آن پذیرفته شود. برای رفع این تردید، آناکساگوراس نشان داد که هوا، هرچند که نامرئی است، ولی در عین حال همانند اشیای جسمانی و مرئی از خود مقاومت نشان می دهد و مثلاً اگر یک مشک را پر از هوا کنیم، در مقابل فشار دست مقاومت می کند و این خود دلیل روشنی بود تا بر اساس آن، خلأ بودن «هوا» نفی شود.

«خلأ» اشیاء را در خود جای می دهد و حرکت آنها را به اطراف ممکن می سازد و به یک معنا در مقابل نفوذ اشیاء از خود مقاومتی نشان نمی دهد. «خلأ» در واقع «نبودِ هر چیز» است; چرا که یک چیز، مانع نفوذ و حرکت چیزهای دیگر است و خودْ بودن یا تعین آن اقتضا می کند که در برابر اشیای دیگر مقاومت کند. هر «خود» به معنای دقیق کلمه نفوذناپذیر است وگرنه، تعین و تمایز امکان نداشت; ولی به راستی اگر چنین است، پس چگونه حرکت در درون هوا، آب و اجسامی از این قبیل ممکن است؟ چگونه می توانیم چوبی را بُرش بزنیم یا سنگی را به چند قطعه جدا از هم تقسیم کنیم؟ پاسخی که اتمیان می دهند آن است که، آن چه نفوذناپذیر و مقاوم است و تفکیک آن هرگز ممکن نیست، همان اتمها یا هسته های بنیادین تشکیل دهنده اشیاء هستند و ازاین رو هیچ شیئی، یک «خود» یا واحد حقیقی نیست; بلکه مجموعه ای است از اتم ها یا «خود»های جدا از هم که «خلأ» بین این هسته ها یا اتم های بنیادین رخنه ایجاد کرده و باعث تفکیک و جدایی آنها شده است. آن چه نفوذپذیر است، همین فضاهای خالی است و حرکت در آب و هوا و برش چوب و تقسیم کردن نگ به دلیل وجود همین

فاصله های تهی و بر اساس «خلأ» ممکن می شود. بنابراین، اشیاء و اجسام را نباید به صورت اموری متّصل و یک پارچه دانست، بلکه «خلأ» در درون آنها، میان اجزای نفوذناپذیرشان فاصله و جدایی افکنده است.

مسئله بنیادی در بحث «خلأ»، تقابل بسیار مهم «وجود» و «عدم» است. قبلا دیدیم که در نظریه پارمنیدس، تنها چیزی را که می توان گفت این است که «هست»؛ نه از «شدن»، سخنی ممکن است و نه در عالم جایی برای نیستی و عدم وجود دارد. به هر طرف که روکنیم «هستی» هست و بس و هیچ نشانه و ردّپایی از «عدم» وجود ندارد؛ امّا اتمیان در تقابل با این اندیشه، «عدم» یعنی «خلأ» یا «چیزی نبودن» را در عالم، ضروری انگاشته و بدون توجّه به آن، تبیین جهان را ناممکن دانسته اند. (۱) ازاین رو، دموکریتوس در عبارت کوتاهی، مبنای جهان شناسی خود را چنین بیان می کند: «هیچ چیز جز «اتمها» و «خلأ» وجود ندارد». (۲)

جهانی که اتمیان برای ما ترسیم می کنند، جهانی مکانیکی و ماشین وار است که تصاویر اسطوره ای از آن حذف شده و حتّی به نیروهایی همانند «عشق» و «نفرت» امپدوکلسی یا محرّک اوّل ارسطویی نیاز ندارد. چنین اندیشه ای هرچند که در قلمرو فلسفه یا متافیزیک قرار می گیرد، ولی در عین حال زمنیه های بسیار مناسبی را جهت نگرش علمی محض به جهان، فراهم می آورد. این نگرش به تدریج با نهضت تکان دهنده رنسانس در اروپا، ظهور کرد و مبنای منحصر به فرد شناخت علمی هستی و جهان قرار گرفت.

بنابر این، طبیعت گرایی (۳) به معنای جست وجوی اصل نخستین جهان، با تالس آغاز شد و به اندیشه هایی انجامید که اتمیان مطرح ساختند؛ امّا می بایست بیست و چند قرن می گذشت تا «اتمیسم یونانی» که به طور کلّی یک اندیشه پردازی فلسفی بود، به شکل جهان شناسی علمی و واقعی کنونی درآید که ریشه های آن

۱- (۱) . ر.ک: برهیه، همان، ص۹۸.

۲- (۲) . "Nothing exists but atoms and the void", Brumbaugh, Ibid, P.۷۸.

۳- (۳) . Naturalism.

نه در اندیشه و استدلال مجرّد ذهنی فلسفی، بلکه در پژوهش و آزمون طبیعت واقعی و پدیده های عینی آن استوار است. (۱)

گفته هایی از دموکریتوس

دموکریتوس، نوشته های فراوانی داشته است; اما بسیاری از آثار او صرفاً به صورت قطعات و جملات پراکنده ای بر جای مانده که در ذیل، صرفاً به گزیده ای از آنها نظر می کنیم: (۲)

۱. پزشکی، بیماری های تن را درمان می کند و دانایی، روح را از شهوت آزاد می سازد.

۲. نه به خاطر ترس، بلکه برای وظیفه و تکلیف، باید از کارهای زشت دوری کرد.

۳. آدمی، جهانی است کوچک.

۴. برای ابلهان، نه سخن، بلکه مصیبت، آموزگار است.

۵. مرد حسود، خود را مانند یک دشمن رنج می دهد.

۶. اندیشه مدام درباره یک چیز زیبا، نشانه ای از هوش خدایی است.

۷. در واقع ما هیچ نمی دانیم، چون «حقیقت» در ژرفا جای دارد.

۸. برای من، فهم علّت یک چیز از پادشاهی ایران خوش تر است.

۹. نشان پرهیزکاری، آن است که روح برای خود، لذّت و خوشی را از خود بیافریند.

۱۰. زندگی، بدون اندیشه و پرهیزکاری، تنها بد زیستن نیست; بلکه مردنی است طولانی.

۱۱. خواستار دانستن همه چیز نباش، مبادا به همه چیز نادان شوی.

۱۲. بدترین چیزها در پرورش جوانان،آسان یابی است; زیرا این امر، هرچند

۱- (۱) . خراسانی (شرف)، همان، ص۴۲۹.

۲- (۲) . با اندکی تغییرات، برگرفته از خراسانی (شرف)، همان، ص۴۳۵-۴۴۰.

لذّت هایی را فراهم می کند; امّا موجب شرارت و بدی می گردد.

۱۳. چیزهای «زیبا» از راه آموختن و رنج، فراهم می شوند; امّا چیزهای «زشت» را می توان خودبه خود و بی رنج حاصل کرد.

۱۴. گاه، جوانی هوشمند است و پیری ناهوشمند، صِرف گذشت زمان، اندیشیدن نمی آموزد. اندیشه، نیاز به پرورش و طبیعت مستعدّ دارد.

۱۵. کمال «روح»، نقصان «تن» را اصلاح می کند; امّا توانایی «تن» بدون «تعقّل»، روح را در هیچ کاری نیرومندتر و بهتر نمی سازد. (۱)

۱۶. بهترین زندگی [هنگامی ممکن است که]انسان لذّت را در چیزهای تباهی پذیر نجوید.

۱۷. از چیزهای پست، حتی در تنهایی دوری کن، بیاموز که بیشتر، نزد خود شرمنده شوی تا نزد دیگران.

۱۸. تسلیمِ ضرورت های زندگی نشدن، بی خردی است.

۱۹. دیریاب ترین لذت ها، بیشترین کام و خوشی را می بخشند.

۲۰. امید به سودهای زشت، آغاز زیان است.

۱- (۱) . این سخن را مقایسه کنید با تعلیم و سخن فردوسی: ز نیرو بود مرد را راستی ز سستی کژی زاید و کاستی و در این باب تأمّل کنید که مراد فردوسی از نیرو و سستی چیست؟

خلاصه

۱. «فلسفه» در قرن ششم قبل از میلاد در منطقه ای از ساحل آسیای صغیر به نام «ایونیا» ظهور یافت.

۲. این که «جهان از چه ساخته شده و چگونه پدید آمده؟» پرسش اصلی فیلسوفان ایونیایی بود.

۳. مایه اصلی اندیشه فیلسوفان نخستین، جست وجوی نوعی «وحدت» در «کثرتِ» عالم بود.

۴. ماده نخستین این عالم در نظر تالس «آب» بود، در دیدگاه آناکسیماندوس «آپایرون» و برای آناکسیمنس «هوا».

۵. با ظهور گسنوفانس، تأمّلات عقلانی به عرصه «الهیات» نیز راه یافت. او به دنبال الهیات بین المللی و فارغ از رنگ و بوی فرهنگ های قومی بود.

۶. فیثاغورس با محور قرار دادن «ریاضیات»، به جای توجّه به «مادّه» به «صورت» و به «عالم فرا حسّی» پرداخت و اندیشه ای «ریاضیاتی – الهیاتی» را بنا نهاد.

۷. باور به اصالت و فناناپذیری «روح» و منشأ آسمانی داشتن آن، عقیده به نقش پاک سازنده ریاضت ها و رنج ها، حاکمیت خیر و شرّ بر جهان و محور بودن عدالت الهی در آن، همه از مبانی اصلی نظریه «تناسخ» در نزد «فیثاغوریان» به حساب می روند.

۸. جهان، برای هراکلیتوس، سراسر «حرکت» و شدن بود و برای پارمنیدس «ثبات» و بودن.

۹. امپدوکلس، جهان را بر اساس ترکیب و تجزیه اجزای مختلف توضیح می داد. عناصر اصلی و غیر قابل تبدیل جهان در نظر او عبارت بودند از «خاک، آب، آتش و هوا».

۱۰. دموکریتوس به «اجزای تقسیم ناپذیر» و عناصر غیر قابل تجزیه ای باور داشت که اجزای اصلی تشکیل دهنده جهانند. یکی از مهم ترین لوازم این دیدگاه، قول به «خلأ» بود که در بین اتمیان رواج داشت.

پرسش

۱. پرسش های نخستینی که باعث پیدایش تفکّر فلسفی بوده اند، کدامند؟ نسبت این پرسش ها را با قلمرو اندیشه های فلسفی توضیح دهید.

۲. جنبه های اشتراک و وجه اختلاف فیلسوفان ایونیایی را ذکر کنید.

۳. «آپایرون» چیست و چرا آناکسیماندروس به جای «آب»، آن را عنصر اولی دانست؟

۴. جایگاه «زمان» را در هستی شناسی آناکسیماندروس و هراکلیتوس توضیح دهید.

۵. عناصر اصلی فلسفه آناکسیمنس را توضیح دهید.

۶. گسنوفانس، چه تحول عمده ای را در «الهیات یونانی» پدید آورد؟

۷. نسبت فیثاغورس را با اندیشه های فیلسوفان قبل و بعد از خود، بیان کنید.

۸. «عدد» در جهان شناسی «فیثاغوریان» چه نقشی داشت؟ چرا؟

۹. نظریه «تناسخ» «فیثاغوریان» را بیان کرده، مبانی آن را توضیح دهید.

۱۰. هراکلیتوس و پارمنیدس را با یکدیگر مقایسه و اختلاف اساسی آنان را بیان کنید.

۱۱. «لوگوس» در نظر هراکلیتوس به چه معناست؟

۱۲. چرا در فلسفه پارمنیدس نه می توان از «شدن» سخن گفت و نه از «تعدّد و تنوّع»؟

۱۳. پیامدهای این اصل امپدوکلسی که «هیچ ماده ای نمی تواند به ماده دیگری تبدیل شود» را ذکر کنید.

۱۴. «اجزای تقسیم ناپذیر» دموکریتوس چه ویژگی هایی دارند؟

۱۵. نظریه «خلأ» چه تحولاتی را در عرصه جهان شناسی ایجاد می کند؟

۱۶. آیا می توان برای فیلسوفانِ پیش از سقراط، اشتراکاتی را در نظر گرفت؟ توضیح دهید.

۲-دوره سقراطی سوفسطاییان؛ سقراط

سوفسطاییان

ظهور «سوفسطاییان» حاکی از پیدایش دوره تازه ای در تاریخ تفکّر یونان است. برای فهم بهتر این دوره جدید می بایست عوامل پیدایش چنین حرکت و گرایشی را مورد توجّه قرارداد.

مهم ترین عواملی که به ظهور «سوفسطاییان» انجامید

۱- اختلاف در جهان شناسی های فیلسوفان گذشته

پرسشی که ذهن فیلسوفان ایونیایی را به خود مشغول داشت، مربوط به کشف ماهیت جهان بود; اما به رغم تلاش این فیلسوفان در مسیر پاسخ دادن به این پرسش، ماهیت جهان، هنوز در پرده های تو در توی ابهام باقی مانده بود. محصول تلاش این اندیشمندان، به ظاهر جز فرض های متنوّعی که ذهن را دچار سردرگمی بیشتر می کرد، چیز دیگری نبود. این امر باعث شد که به تدریج «شکّاکیتِ» خاصی، ظهور پیدا کند که در امکان نایل شدن ما به معرفت حقیقی رخنه تردید ایجاد کند.

۲- بی اعتبار شدن ادراک حسّی در اندیشه هراکلیتوس و پارمنیدس

این دو فیلسوف بزرگ، هرچند که در سخنان و اندیشه های خود درست در مقابل یکدیگر قرار داشتند، لااقل در یک نتیجه، یعنی در بی اعتبارشدن ادراک حسّی و از بین رفتن امکان اعتماد به آن با یکدیگر کاملاً موافق بودند. هراکلیتوس، همه چیز را در حال «حرکت» و «تغییر» می دانست و این آشکارا مخالف ادراک حسّی بود و منجر به نفی اعتبار آن می شد. در مقابل، پارمنیدس، هرگونه تحوّل و دگرگونی را نفی می نمود و تأکید فراوان می کرد که صرفاً می توان گفت «هست» و سخن گفتن از «شدن» بی معناست. در این مسیر، خصوصاً مسائلی که زنون مطرح کرد و پرسش هایی که در باب «حرکت» به وجود آورد، بقایای کم رنگ باور به اعتبار ادراک حسّی را نیز زدود و از بین برد. آشکاراست که با ازبین رفتن این اعتبار، پایه جهان شناسی ها نیز فرو می ریخت و مجالی برای اعتماد به حواس و رسیدن به معرفت باقی نمی ماند.

به طورکلّی، می توان چنین گفت که فیلسوفانِ پیش سقراطی، هر چند مستقیماً به بحث «معرفت» و مسئله «شناسایی» نپرداختند و به شکل جزمی درباره اصل اوّلیه موجودات سخن می گفتند؛ ولی در عین حال با طرح مباحثی که نتیجه گریزناپذیر آن، نفی اعتبار شناخت هستی بود، راه را برای ظهور شکّاکیت کلّی فراهم نمودند! (۱)

۳- گسترده شدن آشنایی یونانیان با سایر فرهنگ ها و تمدّن ها

با پایان یافتن جنگ های «ایران» و «یونان» و برقراری آرامش نسبی و هم چنین با بنیان گذاری حکومت عامه یا دموکراسی در آتن توسط پریکلس (متوفی ۴۲۹ق.م) به تدریج زمینه های آشنایی یونانیان با سایر فرهنگ ها و تمدن های غیریونانی فراهم شد.

ص:۸۲

۱- (۱) . ر.ک: یحیی مهدوی، شکّاکان یونان، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۶، ص۱۷-۲۴.

این آشنایی به تدریج ذهن مردم «یونان» را با پرسش هایی روبرو ساخت که زمینه ساز پیدایش تردیدهایی بود که ثبات و قطعیت گذشته را درهم فرو می ریخت. گسترش تجارب و آشنایی «یونانیان» نسبت به تنوّعات دینی و اخلاقی اقوام و ملل مختلف، تردید آنها را نسبت به حقیقتِ منحصر به فردی که براساس «معرفت» به آن، بتوان قوانین ثابت ولا-یتغیری را برای زندگی انسان کشف نمود برمی انگیخت.

این عوامل نه تنها باعث شد که اعتماد و اطمینان به حصول «معرفت» و امکان وصول به آگاهی به شدّت متزلزل شود، بلکه ایمان به اخلاق و ارزش های لایتغیر و عام اخلاقی را نیز دستخوش اضطراب و فروپاشی جدّی قرار داد. این اضطراب اخلاقی، چنان که بریه بیان می کند، در تئاتر یونانی آشکارشد. او بیان می کند که در آثار نمایشی آیسخولس (متوفی ۵۴۶ق.م) خطرات عدول از حق و ارتکاب جنایات، نمایش داده می شد; یعنی: قبل از آن که چنین تردیدهایی در «آتن»، نظام اخلاقی را مورد هجوم قرار دهد، محتوای نمایشنامه های یونانی حاکی از ایمان به وجود قوانین ثابتی بود که تجاوز و عدول از آنها مجازات الهی را در پی داشت; اما با گذشت حدود یک قرن و ظهور شکّاکیت های اضطراب آورِ اخلاقی در آثار نمایشی اوریپیدس (متوفی ۴۱۱ق.م) شاهد هستیم که مدام بر این مطلب تأکید می شود که «عدالت» نه یک حکم ثابت الهی، بلکه از جمله امور انسانی است و به همین دلیل اعتبار آن موقت و حدود آن تابع قرارداد است. (۱)

«سوفسطاییان» در چنین فضایی ظهور کردند و آشکارا امکان «معرفت حقیقی» را مردود دانستند و به جای توجّه به جهان، برای شناخت ماهیت آن به خودِ انسان و محدودبودن قدرت شناسایی او پرداخته، بدین طریق از فیلسوفان گذشته فاصله گرفتند.

ص:۸۳

۱- (۱) . برهیه، همان، ص۱۰۱، ۱۰۲.

اختلاف دیگر «سوفسطاییان» با فیلسوفان طبیعی به لحاظ روشی بود که به کار می گرفتند. فیلسوفان گذشته به لحاظ روش، در آغاز، طرح و نقشه ای را برای جهان ارائه می کردند و بعد کلیه جزئیات و اشیای جهان را براساس آن توضیح می دادند. اگر نقشه نخستین این بود که عالم از آب به وجود آمده، از آن پس، باید هر شیئی از اشیاء جهان را با نسبتی که با آب دارد بیان کنیم و اگر طرح اوّلیه، «آتش» را اصل نخستین می دانست همان شیء را باید با ارتباطی که با آتش دارد توضیح دهیم. اگر همه چیز را در عالم متحرّک بدانیم، آن شیء را طوری می فهمیم و اگر هرگونه حرکت و دگرگونی را در عالم نفی کنیم آن را طور دیگری درک می کنیم. البته احتمال آن که این فیلسوفان برای رسیدن به چنین طرحی، نظری هم به جزئیات داشته و تا حدودی راه «استقراء» را طی کرده باشند کاملاً منتفی نیست; بلکه چنان که ارسطو در مورد نظریه تالس توضیح می دهد (1) این احتمال بسیار هم موجّه است; اما نباید تصوّر شود که این نقشه های کلّی، محصول «استقراء» و نظر به جزئیات هستند، چرا که رسیدن به چنین طرحی از راه «استقراء» و بررسی موارد جزئی نه تنها دشوار، بلکه محال است. بررسی جزئیات صرفاً می تواند تمهیدگر یا تأکیدکننده آن طرح کلّی باشد. پس حرکت از طرح ها و نقشه های کلّی به سمت اشیاء و موارد جزیی که با عنوان حرکت استنتاجی و «قیاسی» (2) مطرح است از ویژگی های آشکار فیلسوفان گذشته است. این ویژگی، توسّط «سوفسطائیان» کنار گذاشته می شود. آنها بالعکس از جانب امور جزئی و اشیای عالم به سمت شناخت کلّ جهان جلو می رفتند و همین جهت گیری تجربی استقرائی (3) است که آنها را به بن بست معرفتی رساند.

با نفی «معرفت» تنها چیزی که می توانست غایت «سوفسطائیان» باشد «عمل» بود و همین امر، تمایز دیگر آنها را با فیلسوفانی که به دنبال معرفت جهان بودند آشکار می سازد.

۱- (۱) . ر.ک: به بخش تالس در همین کتاب.

۲- (۲) . Deductive.

۳- (۳) . Empirico _ inductive.

۴– بن بست معرفتی در حوزه الهیات

زمینه سازی هـای فیلسوفـان گذشـته برای بازخوانی و نقـد الهیات اسـطوره ای یونان و ظهور گسـنوفانس که نه تنها به الهیاتی عقلانی، بلکه به خدایی فرافرهنگی و بی تعلّق به هیچ قلمرو قومی و نژادی می اندیشـید، باعث پیدایش الهیاتی شد که شاخصه اصلی آن، نوعی بن بست معرفی و محدودیت شناخت انسانی بود.

با تأمّل در این گفته گسنوفانس، می توان به آسانی، ظهور شکّاکیت مطلق را پیش بینی کرد.

هرگز نیست و نخواهـد بـود انسـانی که به یقین، آن چه را من دربـاره خـدایان و جهـان می گویم، بدانـد؛ اگر هم به حقیقـتی درباره این امور برخورد، اطمینانی نسبت به دریافت خود نخواهد داشت. ظنّ و گمان، راجع به همه امور حکم فرماست. (۱)

در میان «سوفسطائیان» چند چهره برجسته و مهم وجود دارد که به اختصار به دو نفر از آنان می پردازیم:

پروتاگوراس

تولّد پروتاگوراس (۲) را در حـدود (۴۸۱ ق. م) ذکر کرده انـد. او اهـل «آبـدرا» در «تراکیـه» بـود که در نیمه هـای قرن پنجم (ق.م) به آتن آمده است. سخن مشهوری که از او نقل می کنند این است که:

انسان، مقیاس همه چیزهاست؛ مقیاس هستی چیزهایی که هست و مقیاس نیستی چیزهایی که نیست. (۳)

اگر چنین است که انسـان تعیین کننـده هستی و نیستی امور است، پس تنهـا پرداختن به امور انسـانی اهمیت دارد. از این جـا بر می آید که برنامه کار

ص:۸۵

۱– (۱) . مهـدوی، همان، ص۱۹، ۲۰. اختلاـف اساسـی ترجمه مرحوم دکتر مهـدوی بـا ترجمه مرحوم لطفی که قبلاً در بخش گسنوفانس نقل شد، قابل تأمّل است.

۲– (۲) . Protagoras.

۳– (۳) « Man is the measure of all things; of things that are, that they are; of things that not, that they are not » . , Brumbaugh,Ibid, P.۱۱۷.

«سوفسطائیان» سراسر به فرهنگ بشری ارتباط داشته و اینان خواستار «بشر» به معنی کلّی آن بوده اند. (۱) این اندیشه، آشکارا به اومانیسم (۲) دامن می زند، لکن توجّه به این نکته ضرورت دارد که اومانیسم اندیشه ای است سیال و متحوّل، هرچند که در جریان این تحوّل جوهره آن ثابت مانده است. بنابراین تعریف پروتاگوراس از اومانیسم، گرچه در نوع خود بسیار تأثیرگذار بوده، تعریفی نهایی نیست.

ابهاماتی که در سخن پروتاگوراس در باب مقیاس بودن «انسان» وجود دارد از دو جهت قابل طرح است:

اول این که آیا کلمه «انسان» در این عبارت به «انسان فردی» دلالت می کند; یعنی: هر انسانی به صورت شخصی معیار نظرات و دیدگاه های خود می باشد و درستی و نادرستی امور، بستگی به نگرش فردی او دارد، یا این که مراد از «انسان»، نوع انسان به صورت کلّی است، یعنی: وجود یا عدم اشیاء و درستی و نادرستی عقاید را با مقیاس نگرش این یا آن انسانِ خاص لحاظ نمی کنیم، بلکه براساس دیدگاه «انسان نوعی» می سنجیم؟

اگر «انسان فردی» مقیاس همه چیز باشد، دیگر نمی توان به توافقی دست یافت که بر اساس آن، درستی یا نادرستی و وجود و عدم امری را برای عموم انسان ها مطرح ساخت. نسبیت حاصله ازاین رویکرد، حتی می تواند شامل خود فرد هم بشود چرا که بر طبق آن، اگر فردی امروز چیزی را موجود بداند و بعد وجود آن را انکار کند در هیچ موردی خطا نکرده است.

تصویری که افلاطون در مکالمه ثئای تتوس عرضه می کند، آشکارا نشان می دهد که مراد پروتاگوراس از مقیاس بودن انسان، همین معنای فردی و شخصی

۱- (۱) . برهیه، همان، ص۱۰۵.

۲- (۲) . Humanism ، به معنای انسان گرایی، انسان مداری و قول به اصالت انسان است. اومانیسم در دوره جدید، عمل و آگاهی انسان را به عنوان محور و اساس همه چیز در نظر می گیرد. ازاین رو خود نه یک مکتب در کنار سایر مکاتب بلکه از مبانی و زیرساخت های دنیای جدید به شمار می رود.

انسان است. سقراط در این مکالمه، صراحتاً می گوید مقصود پروتاگوراس از مقیاس بودن انسان این است که هرچیز برای من چنان است که بر من نمودار می شود و برای تو چنان است که بر تو نمودار می گردد؛ زیرا من وتو هر دو «آدمی» هستیم...؛ مثلاً: وقتی که باد میوزد، یکی از ما دو تن آن را سرد می یابد و دیگری نه...؛ حال اگر از پروتاگوراس پیروی کنیم، باید بگوییم که باد برای آن که کسی که سرد می یابد سرد است و برای دیگری سرد نیست. (۱)

نکته دوّمی که در بیان پروتاگوراس تأمّل برانگیز است این است که آیا انسان صرفاً معیار وجود و عدم اشیاء است یا این که به نحوی، معیار ارزش ها نیز هست. به عبارتی: آیا انسان به یکی از دو معنای فردی یا نوعی خود منشأ ارزش ها نیز هست و بنیان اخلاق بر او استوار شده و قوام یافته است؟ صرف نظر از این که مراد واقعی پروتاگوراس کدام معنا باشد، نسبت «اخلاق» با اومانیسم ازجمله مسائل عمده ای است که امروزه نیز مورد توجّه جدّی اندیشمندان است.

آن چه پروتاگوراس در باب «خدایان» مطرح ساخته، نوعی «لا-ادری گری» است. «آیا خدایان وجود دارند یا نه؟ به دلیل دشواری موضوع و کوتاهی عمر، نمی دانم.» (۲)نمی توان این تردید یا سکوت در باب «خدا» را از شرایط اومانیسم تلقّی کرد؛ ولی در عین حال، اعتقاد به اومانیسم و تعیین کنندگی انسان در معنای خدا و ارتباط انسان با او تأثیر بسیار ژرفی دارد.

گرگیاس

گرگیاس (۳) از «لئونتینی» (۴) مستعمره ایونیایی در «سیسیل» بوده و احتمالا- در بین سال های ۳۷۵-۴۸۳ق.م زندگی کرده است. مشهورترین حادثه زندگی او، دیداری

۱- (۱) . افلاطون، ثئای تتوس، ص۱۵۲.

۲- (۲) . Whether they exist or not? I do not know, because of the difficulty of the topicand « shortness of human life » Brumbaugh, Ibid, P.۱۱۸.

۳- (۳) . Gorgias.

۴- (۴) . Lentini.

است که او در سال ۴۲۷ ق.م از «آتن» داشته تا برای جنگ «لئونتینی» علیه «سیراکوراز» درخواست یاری کند.

او اندیشه خود را در یک فرایند منفی سه مرحله ای مطرح می کند: (۱)

۱. هیچ چیز وجود ندارد; چون وجود داشتن به دو شکل ممکن است: یکی آن که چیزی به وجود آید و دیگر آن که چیزی از ازل وجود داشته باشد; حال آن که اساساً چیزی نه می تواند به وجود آید ونه می تواند از ازل وجود داشته باشد; اما این که چیزی به وجود نمی آید ازآن روست که برای به وجود آمدنِ چیزی، باید یا از «وجود» پدید آید یا از «عدم»; در صورت نخست، در واقع می توان گفت که اصلا چیزی به وجود نیامده، بلکه از قبل وجود داشته است و لازمه صورت دوّم آن است که از «لاوجود» چیزی به وجود آمده باشد; حال آن که چنین امری محال است; اما این که چیزی از ازل وجود نداشته، بدان دلیل است که موجود ازلی می بایست نامتناهی باشد حال آن که نامتناهی محال است; زیرا نامتناهی نه می تواند در دیگری وجود داشته باشد و نه در خودش یعنی جایی ندارد و «در هیچ جا بودن»، یعنی «هیچ بودن». «بنابر این ما می مانیم و هیچ». (۲)

۲. در مرحله دوّم گرگیاس یک مرحله پایین تر آمده و بیان می دارد که «حتی اگر چیزی وجود داشته باشد، برای انسان قابل شناختن نیست; (۳) چرا که لازمه شناخت آن چه موجود است این است که «وجود» آن به ذهن ما بیاید; اما اگر «وجود» به ذهن بیاید، دیگر ما هیچ اندیشه خطایی نخواهیم داشت; در صورتی که چنین نیست و خطا در اندیشه های ما فراوان است.

۳. در مرحله پایانی، گرگیاس، می گوید که «حتی اگر چیزی وجود داشته، برای انسان، شناختنی باشد، تعلیم و انتقال آن به دیگری محال است.» (۴) چون صرفاً خود کلمات و عبارات، قابل انتقال هستند، نه آن چه که مورد اشاره آنهاست.

۱- (۱) . Kerferd. G.B. The sophists, in Routledg History of philosophy, Ibid, P.۲۵۴.

۲- (۲) . « So that we are left simply with nothing. « Ibid, P.۲۵۴.

۳- (۳) . « Even if somthing dos exist it cannot be known by human beings. « Ibid.

۴- (۴) . « Even if something exists and is knowable, no knowledge or understanding of itbe connunicated to another person. « Ibid. can

سقراط

اشاره

مردی که نظام قضایی آتن به قتل رساند تا خاطره و اندرزهایش را از ذهن آتنیان بزداید، چنان ابدی شد که طنین کلامش هرگز از گوش معاصران و آیندگان غایب نشود.

«ورنریگر»

سقراط را می توان قهرمان تفکّر و اخلاق دانست و در همین عبارت کوتاه است که به طور همزمان باید راز عظمت و علت مرگ او را جست وجو نمود. براین اساس، کسانی قادر به درک عظمت و بزرگی او خواهندبود که بتوانند دریافت و درک صحیحی از معنای حقیقی تفکّر و اخلاق داشته باشند و تنها کسانی علّت مرگ او را خواهند فهمید که به خوبی بدانند حقیقت تفکّر و اخلاق تا چه اندازه مخاطره انگیز و دشوار است.

نگاهی کوتاه به زندگی سقراط

سال تولّد سقراط را در حدود ۴۷۰ قبل از میلاد تخمین زده اند. پدر او (سوفرونیسکوس)، ظاهراً یک سنگ تراش بوده و مادرش (فنارت)، چنان که بعدها خود سقراط مطرح می کند یک زن قابله بوده است.

اگر پدر سقراط طی فرایندی بیرونی و با تحمیل و فشار و به صورت غیرطبیعی به مقصود خود، که مجسمه سنگی بود، دست می یافت، مادر او در یک جریان کاملاً طبیعی شرایط متولد شدن فرزندی را فراهم می آورد که همه هستی خود را از وجود مادر گرفته بود. در این میان، سقراط، خود را ادامه دهنده راه مادر می دانست. او به کسی چیزی یاد نمی داد و بر کسی معرفتی را تحمیل نمی کرد، بلکه صرفاً زمینه زاییده شدن دانشی را فراهم می نمود که ریشه در روح مردمان داشت.

کسانی که با سقراط به گفت وگو می پرداختند، به صورت ناخودآگاه، از مسائل معمولی و عادی به سمت مباحث بسیار بنیادین زندگی سوق می یافتند و به

تدریج خود را با پرسش هایی مواجه می دیدند که آنان را گام به گام به سمت دانشی پیش می برد که قبلاً به صورت ناخودآگاه در درونشان پنهان بود. (۱)

تحمّل و نیروی فوق العاده بدنی سقراط بسیار شگفت آور بود. او از سرما و گرما هیچ هراسی نداشت و همواره با پای برهنه و با جامه زاهدانه ای در نقاط مختلف شهر می گشت و با افراد مختلفی به گفت و گو می پرداخت. بی تردید این نیروی بدنی او ارتباط مستقیمی با اقتدار روحی او داشت.

در رساله «مهمانی»، چنین نقل شده است که روزی مسئله ای به ذهن او خطور می کند که برای حل آن از بامداد در گوشه ای ایستاده، در اندیشه فرومی رود. کسانی که او را می دیدند، از رفتارش حیرت می کردند و او را به یکدیگر نشان می دادند. وقتی شب فرارسید عده ای برای آن که بدانند او تا کی به کار خود ادامه می دهد، رختخواب خود را در بیرون گستردند; اما سقراط همه شب را هم چنان بر جای ایستاده بود تا بامداد شد و آفتاب بر آمد. (۲)

تمرکز ذهنی و قدرت تفکّر، هرچند که کما بیش در اندیشمندان دیگری نیز وجود دارد، ولی به این شدّت وحدّتی که ذکر شد، پدیده ای است بی نظیر که خود از جدیت روح و ژرفای نگرش سقراطی حکایت می کند.

سقراط و تفکّر

زندگی سقراط در تفکّر و دعوت به آن تجلی یافته بود. این وضع، حتی تا لحظات پایانی حیات او ادامه داشت و دفاعیه او در جلوی چشمان آتنیان نه حمایت از خود، بلکه دفاع از تفکّر و دعوت به آن بود. او در هر فرصت و مجالی و در برخورد با هر شخصی بلا فاصله زمینه ای را برای اندیشیدن فراهم می نمود و البته این اندیشیدن را به تدریج به سمت مهم ترین پرسش های حیات انسان هدایت

۱- (۱) . افلاطون، همان، ۱۵۰.

۲- (۲) . افلاطون، مهمانی، ۲۲۵; هم چنین ر.ك: گمپرتس، همان، ص۵۷۹.

می کرد. با این وجود، هرگز خود را آموزگار یا استاد نمی نامید، بلکه همواره خود را جست وجوگری می دانست که در پی آموزگار شایسته ای می گردد، حال آن که چنین کسی را نمی یابد.

در کلیه فعالیت های فکری سقراط، آن چه به نحو جامعی نمایان می شود، این حقیقت است که او قبل از آن که دشمن نادانی باشد با غفلت و بی خبری از جهل خصومت دارد و علّت عمده چنین رویکردی آن است که نادانی موجب پرسش و جست وجو است؛ ولی غفلت یا توهّم دانایی، عامل اصلی تعصّب و توقّف. ازاین رو، سقراط سعی داشت به مردمان بگوید که به جای تأسّف خوردن از ندانسته ها و نافهمیده ها نسبت به آن چه گمان دانایی دارند نگران باشند. (۱)

رهایی از سراب های حقیقت نمایی که دریافته و پذیرفته ایم، نه تنها شرط «تفکّر» بلکه وظیفه و رسالت آن است و تنها در چنین وضعی است که می توان به ثقل تفکّر وقوف یافت. به عبارتی: «تفکّر»، ظاهری فساد انگیز دارد و این دقیقاً همان تهمتی بود که به سقراط زده شد. از این نظر کار سقراط تباه ساختن جوانان «آتن» بود و خلاصه این تباهی، فرو ریختن پندارهایی بود که جوانان در اثر تربیت خانوادگی و اجتماعی خود پذیرفته بودند. او با استمداد از تخریب گری تفکّر، شنونده را وادار می ساخت که از آرام و قرار دروغین خود دست کشیده، موافقت ساختگی و مجازی با خویشتن را از دست بدهد و در نتیجه به جست وجوی خویشتن حقیقی خود برآید.

به قول گمپرتس غرض سقراط از گفت وگو این بود که خود و دیگران را به این مطلب توجه دهد که مهم ترین مسائل زندگی، معمایی حل نشده است و الفاظ و مفهوم هایی که از کودکی با کمال اعتماد و بدون نگرانی به کار می بریم در حقیقت شبکه ای از ابهام ها و تناقض هاست. (۲)

۱- (۱) . شاید بتوان بزرگ ترین پیام سقراط در عرصه تفکّر را به نحو خلاصه در این بیت حافظ یافت که: دور است سرِ آب از این بادیه هش دار تا غول بیابان نفریبد به سرابت

۲- (۲) . گمپرتس، همان، ص ۵۸۱.

در این مسیر، سقراط ابایی نداشت که خود را خرمگس بنامد; خرمگسی که به تدریج خواب و آرامش مردم «آتن» را آشفته کرده و پناهگاه دروغین «وهم» را برسر آنان فرو ریخته و ناسنجیدگی پنهان در بنیان های زندگیشان را برملا ساخته است. تفکّر در چنین مراحلی، به جدّ، حیات متفکّر را تهدید می کند و ادامه آن، خطر آفرین است. خود سقراط نه تنها چنین تهدیداتی را پیش بینی می کرد، بلکه عملاً با آنها مواجه شده بود. از همین رو در مکالمه «ثئای تتوس» خطاب به او چنین می گوید:

بسی کسان دیده ام که چون می خواستم پندار ابلهانه ای را از ایشان جدا کنم، چنان برمی آشفتند که می خواستند مرا با دندان پاره پاره کنند و آماده نبودند باور کنند که آن چه می کنم از سر نیک خواهی است. (۱)

آشکارسازی جهل و نادانی افراد و پاره کردن پندارهای آرامش بخش آنان، غالباً به جای آن که موجب قدردانی شود به انتقام جویی مخاطبان منجر می شود. ازاین رو به قول یکی از اندیشمندان، «آتن» با کشتن سقراط، انتقام خود را از او گرفت.

سقراط و اخلاق

دغدغه های اخلاقی سقراط در سرتاسر اندیشه های او جاری است. بر همین اساس، سیسرو گفته است که سقراط برای نخستین بار «فلسفه» را از آسمان پایین آورده، آن را وارد شهرها و خانه ها ساخت و به زندگی و اخلاق (یعنی خیر و شرّ)مرتبط نمود. (۲)

سقراط در اندیشه های اخلاقی خود، حامل دو پیام بسیار محوری است که البته از همان زمان، مورد مناقشه قرار گرفته است: ۱. یکی بودن معرفت و فضیلت; ۲. تقسیم ناپذیر بودن و اتحاد فضایل.

در اندیشه های رایج مردمان، تصوّر بر آن است که بسیارند انسان هایی که فضیلتی را می شناسند; ولی به آن عمل نمی کنند. در این تلقّی، پیوندی میان معرفت به فضایل و عمل کردن به آنها وجود ندارد; ولی سقراط در استدلال های خود می کوشد تا به

۱- (۱) . افلاطون، ثئای تتویس، ۱۵۱.

۲- (۲) . Benson, hugh.H. socrates and teh beginnings of moral philosophy, in RoutledgHistory of Pholosophy, Ibid, P.۳۲۳.

وضوح نشان دهـد که اساساً «فضـیلت» همان «معرفت» است و پیونـد آنها ناگسـستنی است. آن کس که فاقد فضـیلتی است در واقع فاقد معرفت به آن فضیلت است و هر کس نسبت به فضیلتی آگاهی دارد بی تردید متّصف به آن نیز هست.

عدّه ای در مقام توضیـح و توجیه سـخن سقراط کوشیده اند نشان دهند که در این اندیشه سقراطی، نوعی قیاس به نفس وجود دارد که بر طبق آن سـقراط از وضع خود خبر می دهـد و به لحاظ روان شـناختی خود را چنان می یابـد که گویی در وجود او میان معرفت و فضیلت هرگز جدایی متصوّر نمی شود.

چنین برداشتی به همان انـدازه که در باب شـخص سـقراط صادق است در مورد انـدیشه اخلاقی او نوعی تفسـیر دل بخواهی و ناسـنجیده است. بی تردید او دارای چنان شخصـیتی بود که «معرفت» و «فضیلت» در او از حقیقت واحدی برخوردار بودند و او آشـکارا چنـان عمـل می کرد که می دانست؛ اما پیام اخلاقی سـقراط، صـرفاً گزارشـی از حال و وضع روحی او نبود. او با این اندیشه خلّاقانه خود می کوشـید تا زندگی مضطرب انسانی را تحت نظم عاقلانه ای سامان دهد و از پریشانی حاصله از جدایی «نظر» از «عمـل» برهانـد. به همین منظور با این پیام اخلاقی بلنـد و غیرمشـهور خود، به صورت غیرمسـتقیم، همان گونه که یگِر می گوید، به اعتراض و نفی آن چیزی می پردازد که تا آن زمان «علم» نامیده شده و آشـکارا فاقد هرگونه نیروی اخلاقی بوده است. براین اسـاس «شـناخت نیـک» که در همه فضایـل انسانی وجود دارد، صـرفاً عمل فهم و نایل شـدن به یک معرفت ذهنی نیست، بلکه تجلّی حقیقـتی است که به صـورت آگـاهی در روح آدمی به ظهور می رسـد. یگِر به حق معتقـد است که در این صورت حتی اگر مردم بگوینـد تجربه نشـان داده است که «شـناخت فضـیلت» و «عمـلِ به فضـیلت» از یکـدیگر مستقل و جـدا هسـتند، این نافی سـخن سـقراط و ردّ اندیشه او نیست، بلکه صـرفاً حاکی از آن است که «علم حقیقی» نادر است. بسیار هستند کسانی که گمان می برند دارای علمند، ولی در حقیقت هیچ نمی دانند و چنان که پیشتر گفتیم: سـقراط در مسـیر تفکّر، بیش از

آن که بـا نـادانی سرِ سـتیز داشـته باشـد بـا ادّعـای دانـایی و توهّمِ علم به مخـالفت می پرداخت. برای شـاگردان سـقراط جمله «فضیلت، دانش است.» سخنی خلاف مشهور نیست، بلکه توصیف عالی ترین توانایی طبیعت آدمی است که یک بار در وجود سقراط به مرحله واقعیت در آمده است و بنابراین موجود است. (۱)

نایل شدن به «معرفت» در نظر سـقراط، صـرفاً بر اساس یک فعالیت و فرایند ذهنی نیست; بلکه محصول نوعی صیرورت وجود شناختی (۲) است که در آن نمی توان سـاحت «معرفت» را از «عمل» جـدا دانست. به عنوان مثال: معرفت حقیقی یک دانه گل به شـکوفایی گـل صـرفاً پس از طی مراحـل وجودی و تحوّلات درونی آن دانه و با رسـیدن به مرحله شـکوفایی غنچه ها و به عبارتی، با گل شـدن آن دانه تحقّق می یابـد. پرواضـح است که چنین شـناختی، عین تحقّق و به عمل آمـدن موضوع شـناخت است. حقایقی هم که سقراط در پی یافتنشان است، تنها با تجلّی و ظهور در روح آدمی، به صورت آگاهی بروز می یابند. (۳)

اما پیام دیگری که سـقراط برآن اصـرار می ورزیـد «انفکاک ناپـذیر بودن فضایل» از یکدیگر است. در نظر او رسـیدن به یک فضـیلت، بـدون نایل شدن به فضایل دیگر ناممکن و بی معناست و ما تنها در صورتی می توانیم متّصف به یک فضـیلت شویم که همه فضایل دیگر را نیز داشـته باشـیم. در نگاه عامیانه، چنین ضـرورتی احساس نمی شود. ممکن است فردی «شـجاع» باشد ولی در عین حال «بخیل» هم باشد; یعنی: تحقّق شـجاعت در وجود یک شـخص ربطی به تحقّق بخشـندگی یا تحقّق هیچ یک از فضایـل دیگر نـدارد. به عبـارتی: در نگاه ابتـدایی چنین به نظر می رسـد که ما در عالم اخلاق مختاریم تا از بین یک یا چند «فضیلت» گزینش کرده، آن را در

۱- (۱) . یگر، همان، ج۲، ص۶۸۲.

۲- (۲) . Ontologic.

۳- (۳) . مولوی نیز، معرفت حقیقی را صـرفاً بر همین اسـاس ممکن می دانـد: عقـل گردی، عقـل را بینی کمـال عشق گردی، عشق را بینی جمال پس قیامت شو قیامت را ببین دیدن هر چیز را شرط است این

خود تحقّق بخشیم. البته تحقّق همه فضایل امر بسیار مطلوبی است; اما این امرِ مطلوب، صرفاً یک گزینش و انتخاب است نه یک ضرورت منحصر به فرد که نتوان به بعضی از فضایل آن بدون رسیدن به فضایل دیگر نایل شد. انتخاب همه فضایل، یک انتخاب است در میان سایر انتخاب ها; یعنی: همان طور که می توانیم فضیلت شماره «۱» یا فضیلت شماره «۲» را گزینش کنیم، می توانیم همه فضیلت ها را برگزینیم. چنین وضعی در نگرش سقراطی ناممکن است و تنها راهِ ممکن، نایل شدن به همه فضیلت ها است; چرا که اتّحاد و پیوند میان آنها ناگسستنی است.

در نظر سقراط «شجاع حسود» یا «دیندار ظالم» ناممکن است و برای رفع تناقض، یا باید معتقد شد که چنین فردی شجاع یا دیندار حقیقی نیست یا باید قائل شد که حسادت و ظلم به نحو معناداری درباره او به کار نرفته است. پس بنا بر دیدگاه سقراط انفکاک و گسست، صرفاً در میان فضایل ظاهری که حاصل تمرین های یک جانبه است ممکن است والاّ رسیدن به هر فضیلتی به نحو حقیقی با شناخت «نیک» که فضیلتی فی نفسه است ممکن است وبا چنین شناختی است که فرد به تمامی فضیلت ها نایل شده است.

دانش و معرفت سقراطی تنها یک موضوع دارد و آن عبارت است از «نیک». میان این موضوع و درونی ترین خواهش آدمی، ارتباطی بنیادین وجود دارد وبا دریافت این ارتباط است که روشن می شود جمله سقراطی «فضیلت، معرفت است.» چه ریشه عمیقی در شیوه نگرش سقراط به زندگی و انسانیت دارد. ۱

به طور خلاصه می توان چنین نتیجه گیری کرد که پیام «فضیلت، معرفت است.» اعتراض آشکاری بود به آن چه دیگران «علم» و «معرفت» تلقّی می کردند و سخن «فضیلت، تقسیم ناپذیر است.» انقلابی بود علیه آن چه به جای فضایل حقیقی، وجدان اخلاقی مردمان را فریب داده بود.

ص:۹۵

روش سقراطی

اشاره

گفت وگوی سقراطی مبتنی براین اعتقاد بود که تفکّر، صرفاً مایه تذکار و یادآوری است. انسان ها همه از استعدادِ نیل به حقیقت برخوردارند; اما نایل شدن به حقیقت، یک فرایند درونی است و سقراط می کوشید تا با گفت وگو به مخاطبان خود در طی کردن این فرایند کمک کند. در این مسیر کسی که با سقراط وارد گفت وگو می شد، به کمک او پاسخ های حقیقی را در درون خود می جست. سقراط خود در این زمینه چنین می گوید:

کسانی که با من گفت وگوی می آغازند، نخست گیج و کندذهن می نمایند; ولی چون با من هم نشینی می گزینند، اگر لطف الهی شامل حالشان باشد، با گام های بلند در راه دانش پیش می روند; درحالی که کوچک ترین نکته ای را از من نمی آموزند، بلکه همه دانش های زیبا را در درون خود می یابند. (۱)

بنابراین گفت وگوی سقراطی، مبتنی بر نوع خاصّی از انسان شناسی سقراطی است که براساس آن، معرفت به حقیقت امور در درون انسان هاست که با گفت وگو و در یک فرایند یادآوری، آشکار می شود.

مهم ترین عناصری که در این روش باید مورد توجّه قرار گیرد، چهار عنصر است:

۱. «پرسش»؛

۲. «طنز»؛

۳. «برابری»؛

۴. «حضور».

۱- پرسش

«پرسش» در فلسفه، جایگاه بسیار مهمی دارد و ضامن حیات تفکّر است. در اندیشه سقراطی، گفت وگو با پرسش آغاز می شود و تداوم می یابد. به جدّ می توان گفت که در روش او هیچ امری به مقام و اهمیت «پرسش» نمی رسد. پرسش های

۱- (۱) . افلاطون، همان، ۱۵۰.

سقراطی در آغاز، ساده و ابتدایی می نماید و کاملاً با فضای زندگی و ذهن شنونده مرتبط و هماهنگ است; اما به تدریج که گفت وگو جلو می رود، مباحث فلسفی پررنگ تر شده، فضای مکالمه را در اختیار می گیرد.

کاربرد عمده پرسش، برای سقراط آن است که از یک طرف ارتباط مباحث بنیادین فلسفی با حیات و زندگی معمولی ما را نشان می دهد و بیان می کند که چه گره ها و مسائلی در زندگی، ما را به جست وجوی اندیشه های فلسفی می کشاند و از طرفی، توهّم متراکم شده دانایی فرد را می ترکاند و او را به جهل خویش آگاه نموده، در اثر همین آگاهی، او را به حرکت، جست وجو و تفکّر وامی دارد.

۲- طنز

براساس گفته گمپرتس: «طنز» کلمه ای است که یونانیان برای سخن در پرده گفتن و خصوصاً برای حقیر نمایان ساختن خود از روی زیرکی به کار می بردند که درست نقطه مقابل زبان آوری و لاف زنی است. همان طور که در بیان گمپرتس آمده در مقابل «طنز»، زبان آوری و لاف زنی قرار دارد و این خود حاکی از آن است که «زبانِ مدعی» که غالباً از سر تبختر و خیال زدگی (۱) سخن می گوید،زبان «طنز» نیست. در این زبان تصوّرِ سیطره و برتری بر مخاطب محوریت دارد و این وضع، معمولاً با محکوم کردن و متهم ساختن مخاطب ظاهر می شود. (۲) اما در زبان «طنز»، آگاهی و وقوفی است که مانع هر گونه ادعای موهوم و تفاخر خیالی می شود و همین امر باعث می شود که زبان طنز زبان تحکّم، تسلّط، سیطره و همراه با اشراف و چیرگی نباشد و به یک معنا زبان دیالوگ باشد نه مونولوگ و فضای برابری را فراهم آوَرَد نه برتری و خود محوری را.

ص:۹۷

۱- (۱) . این خیال زدگی و فخرفروشی در تعبیر قرآنی تحت عنوان «مختال» مطرح شده است. ر.ک: لقمان، ۱۸.

۲- (۲) . حافظ در مقابل این گونه زبانی به نیکویی چنین می گوید: برو به کار خود ای واعظ این چه فریاداست جمرا فتاد دل از ره ترا چه افتاده است؟ ج

سقراط هرگز در موضع محکوم کردن دیگران قرار نمی گرفت و ادعای برتری نمی کرد; بلکه با محکوم نمودن خود و با اعتراف به جهل و نادانی وارد گفت و گو می شد; اما مخاطبانِ او چنان آکنده از اعتماد به دانش خویش بودند که حتی این تواضع و اعتراف سقراطی که نه ادعا، بلکه جزء باورهای بنیادین او بود نیز، مانع اتهام زدنشان نمی شد، بلکه خود، موجب می گشت که او را به ساده لوحی، یاوه سرایی، تربیت ناشدگی و جاهل از آداب بودن متهم کنند.

اگر بخواهیم طنز سقراطی را بهتر بفهمیم باید به نقطه مقابل آن چشم بدوزیم. کسی که وضع و نظم موجود را به رسمیت می شناسد و نه تنها نسبت به آشفتگی های باطن آن اطلاع و اعتراضی ندارد، بلکه حتی حقیقت را متناسب با آن و در جهت تأیید آن تفسیر می کند، اهل طنز نیست. طنز در دلِ خود، نفی و اعتراض را به همراه داشته و باطن پریشان و آشفته پندارها و وضع موجود را برملا می سازد. (۱) طنز سقراطی که غالباً در مکالمات دوران جوانی افلاطون منعکس شده است، وضع و نظم یونانی را با پرسش مواجه نمود. عملی، که سقراط را متهم به فساد انگیزی کرد صرفاً این بود که او فساد و تباهی های پنهان نظم و آرامش موهوم «آتن» را برملا می ساخت.

به عبارتی: سقراط با توسل به «پرسش» و «طنز»، نه تنها زمینه های دستیابی افراد را به حقایق درونی خود فراهم می کرد بلکه کجی ها و نواقص پنهانی اندیشه ها را نیز هویدا می نمود. او در این زمینه خود را به زن قابله و مامایی تشبیه می کرد که برای مادر زمینه های تولّد فرزندی را فراهم می آورد که کاملاً

تعلّق به مادر داشت، اعم از آن که فرزندی سالم و کامل باشد یا ناقص و ناتمام;

۱- (۱) . یکی از مصادیق چنین معنایی، سخنی است که حضرت ابراهیم خلیل(علیه السلام) در مجلس محاکمه خود بیان داشت و بت بزرگ را مسئول اصلی شکسته شدن بت ها معرفی کرد. حاضران وقتی از بعید بودن چنین بیانی به دلیل ناتوانی بت بزرگ سخن گفتند حضرت(علیه السلام) بلافاصله پریشانی نظر و عمل آنان را بر ملا ساخته، فرمودند: «پس چرا چنین چیز ناتوانی را پرستش می کنید؟» این پرسش نه تنها باعث حیرت و بهت حاضران شد، بلکه به تعبیر قرآنی موجب بازگشت آنها به خود شد. این بر ملا شدن پریشانی های باطنی از مهم ترین نتایج طنز است. ر.ک: انبیاء، ۵۹-۶۷.

اما نه آن سلامت و کمال ربطی به سقراط داشت و نه این نقص و ناتمامی.

هر چه درباره هنر مامایی گفتم، درباره هنر من نیز صادق است با این فرق که من به مردان یاری می کنم تا آسان بزایند، نه به زنان; و روح مردان را می زایانم نه تن آنان را; و بزرگ ترین امتیازِ هنر من این است که هنگامی که مردی در شرف زاییدن است، می دانم که کودک ناقص و دروغین خواهد زایید یا فرزندی کامل و راستین. من از جهتی دیگر نیز به ماما شبیهم و آن این که خود هیچ گاه دانشی نمی زایم. (۱)

طنز و نیشخندی که در زبان سقراط بود، محصول معارضه تفکّر او با اصول موهوم اخلاقی و پندارهای حقیقت نمای حاکم بر آتن بود و این نیشخند نه محصول آگاهی به برتری خویش، بلکه ناشی از قصد صادقانه سقراط در جهت هدایت به سوی خیر واقعی بود! (۲)

۳- برابری

«برابری» برای سقراط، مایه معنا داری و تداوم حیات گفت وگوست. او واقعاً خود را نسبت به مخاطب، برابر و حتی پایین تر می دید و برای خود هیچ گونه برتری قائل نبود. قبلاـ در زبان طنز سقراطی دیدیم که زبان مدّعی و برتری جو، هرگز نمی تواند زبان «دیالوگ» باشد. سقراط با زبان عامّیانه سخن می گفت و به تعبیر کارل یاسپرس: گفت وگو واقعیت اصیل زندگی او بود که باعث شده بود تا وی با صنعت گران، دولت مردان، هنرمندان و حتی با افراد فاسد گفت وگو کند. (۳)

رابطه من و تو در نظر سقراط، رابطه ای کاملاًـ برابر است و تنها در چنین فضایی است که می توان اطمینان داشت دوری و فاصله ای درمیان طرفین مانع از آن نمی شود که دو وجدانِ جویای حقیقت بتوانند بر تاریکی های نادانی خویش فائق آیند.

سقراط، گفت وگو را که بر مبنای «برابری» امکان می یافت، شکل اصلی

تفکّر فلسفی می دانست و معتقد بود که ما تنها از این راه می توانیم با دیگران

ص:۹۹

۱- (۱) . افلاطون، همان، ۱۵۰.

۲- (۲) . سخنی از هگل به نقل از: ژان، برن، سقراط، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶، ص ۱۲۱.

۳- (۳) . Jaspers, Karl, Socrates, Buddha, canfucious, Jesus, Great PhilosophersUs. Harcourt, ۱۹۶۲ Vol.۱.P.۵.

به تفاهم برسیم. دوستی برای سقراط، شکل هرگونه ارتباطِ بارور آدمیان با یکدیگر بود. ازاین رو برخلاف «سوفسطائیان»، هرگز ادّعا نمی کرد که شاگردانی دارد، بلکه همیشه سخن از دوستان خود می گفت. او اطرافیان خود را به چشم شاگرد نمی نگریست، بلکه آنان را شخصیت های کاملی تلقّی می کرد; ازاین رو وظیفه بهتر ساختن جوانان که «سوفسطائیان» آن را حرفه خود می شمردند، برای او که از این گونه خودستایی ها بیزار بود، در معاشرت دوستانه اش با مردمان ظهور می کرد. (۱)

۴- حضور

سقراط، سخنان خود را همیشه در «حضور» طرف گفت وگو و به صورت شفاهی مطرح می کرد. او در صحنه گفت وگو که یک فرایند زنده و فعّال بود، نقش اصلی را بر عهده می گرفت و تداوم و آینده بحث را با تأکید بر حضور مخاطبان و درک لحظه به لحظه آنان، تعیین می کرد. برای او «حضور» طرفینِ دیالوگ، مشارکت در کشف حقیقت را ازحالت ساختگی و مجازی بیرون می آورد و مانع از آن می شد که کسی فارغ دلانه و صرفاً به صورت یک تماشاگر بی طرف و غیر درگیر بابحث، گفت وگو را دنبال کند. حضور سقراط که باعث زنده و گریبانگیر بودن پرسش ها می شد، کمتر مجالی را برای ساختگی و ملال آور بودن گفت وگو باقی می گذاشت. مخاطبان سقراط، به تأثیر از حضور بیدار کننده و وهم سوز او چنان در عرصه و میدان گفت وگو وارد و با بحث درگیر می شدند که گویی می خواستند سرنوشتِ حیثیت و شخصیت خود را تعیین کنند.

به تعبیر ورنر یگر: سقراط معتقد بود که یگانه امر مهم، ارتباط میان «سخن» و «انسان زنده ای» است که سخن در لحظه ای معین به او گفته شود. او در درجه نخست وجود انسانی اثربخشی داشت و این اثر بخشی در دیگران متجلّی می شد و واسطه این اثربخشی، سخن شفاهی بود. (۲)

۱- (۱) . ر.ك: یگر، همان، ص۶۲۵، ۶۷۳.

۲- (۲) . یگر، همان، ص۶۲۴.

خلاصه

۱. اختلافات فیلسوفان نخستین، تردید در اعتبار ادراک حسّی، رواج آشنایی با سایر فرهنگ ها و تمدّن ها در «یونان» و ظهور محدودیت معرفتی در حوزه «الهیات»، همه از جمله زمینه های اصلی پیدایش «سوفسطائیان» در یونان می باشند.

۲. پروتاگوراس «انسان را مقیاس هستی چیزهایی که هست و نیستی چیزهایی که نیست» دانست و از این طریق، توافق عمومی در «معرفت» را نامحتمل و حتی ناممکن ساخت.

۳. در نظر گرگیاس، هیچ چیز وجود ندارد و اگر دارد، قابل شناخت نیست واگر قابل شناخت است، این شناخت، هرگز قابل انتقال نیست.

۴. سقراط دشمن جهل به نادانی و غفلت از ناداری بود. آنان که نمی دانستند و از فضیلتی برخوردار نبودند، ولی خود از این ندانستن و نداشتن بی خبر بودند، مخاطبان اصلی و در مواردی در آینده، دشمنان اصلی سقراط بودند.

۵. سقراط با شعار معروف «فضیلت، معرفت است» و با قول به اتّحاد «فضایل»، ناعلم بودن علوم رایج و نافضیلت بودن فضیلت های شایع در جامعه «آتن» را آشکار ساخت.

۶. «پرسش»، «طنز»، «برابری» و «حضور» از بن مایه های اصلی روش سقراطی به شمار می رفت.

ص:۱۰۱

پرسش

۱. برای دوره سقراطی، چه ویژگی هایی را می توان مطرح کرد؟

۲. عوامل ظهور «سوفسطائیان» را توضیح دهید.

۳. «مقیاس بودن انسان» در اندیشه پروتاگوراس، حاصل چه زمینه های فکری و دارای چه پیامدهایی است؟

۴. مراحل سه گانه و سلبی تفکّر گرگیاس را بیان کنید.

۵. «سقراط را می توان قهرمان تفکّر و اخلاق دانست»; چرا؟

۶. در اخلاق، پیام های محوری سقراط چیست؟ و چگونه قابل توجیه است؟

۷. عناصر «روش سقراطی» را توضیح داده، اهمیت هریک را بیان کنید.

۸. سقراط خود ادّعای علم نمی کرد و نادانی دیگران را آشکار می ساخت، ازاین رو، آیا او خود یک «سوفیست» نبود؟ چرا؟

ص:۱۰۲

۳-افلاطون

مقدّمه

ما در تاریخ اندیشه های فلسفی، فیلسوفان بسیار بزرگی داریم که بعضاً آغازگر یک دوره تاریخی نیز محسوب شده و سرنوشت تفکّر را در آن دوره تعیین نموده اند; اما حقیقت آن است که هیچ فیلسوفی، همانند افلاطون و ارسطو، به نحوی فراگیر بر قلمرو اندیشه های فلسفی سایه نیافکنده اند.

در تاریخ اندیشه های فلسفی، تعلّق و ارتباط جریان ها و نظام های فکری به افلاطون و ارسطو، هرگز امری اتّفاقی یا محصول سیاست ورزی های ویژه ای نبوده است; بلکه عمق و فراگیری افق فلسفی افلاطون و ارسطو ضامن اصلی این وضع به شمار می رود. ازاین رو، پرداختن به هر یک از موضوعات قابل توجه فلسفی، بدون هیچ گونه پیوندی با فلسفه های این دو، کمتر می تواند به نتایج قابل توجّهی منجر شود. (۱) این بدان جهت است که هر نوع اندیشه و تفکّری، صرفاً در بستر یک سنّت و در ارتباط با آن است که می تواند به نحو معناداری مطرح شود و الاّ- تفکرِ گسیخته و مجرّد از پیش زمینه ها و دستاوردهای تاریخی و فارغ از هر نوع نسبت و تعلّقی با آن، شأن قابل توجّهی نخواهد داشت.

۱- (۱) . وایتهد (Whitehead) ، فیلسوفی که با آثار خود الهیات پویشی را بنا نهاد، در باب اهمیت فلسفه افلاطون چنین گفته است که: «تمام فلسفه غرب حاشیه ای است بر فلسفه افلاطون».

طرحی که افلاطون در صحنه تفکّر انسانی در افکند، امکانات فراوانی را در جهت سال ها اندیشه ورزی انسان فراهم آورد که تا به امروز هم اثرات و پیامدهای آن ادامه یافته است؛ به همین دلیل، درک صحیح و عمیق از آن چه امروز در صحنه تفکّرات فلسفی می گذرد، بدون توجه به افلاطون تحقّق نخواهد یافت.

جایگاه فلسفی افلاطون در تاریخ دو هزار و چند صد ساله تفکّر فلسفی، دارای چنان اهمیتی است که ارزش و اعتبار هر فلسفه ای را باید در ارتباط با آن مطرح نمود.

نقش مستقیم فلسفه افلاطون در پیدایش و شکل گیری فلسفه ارسطو، جایگاه بنیادین آن در تفکّرات فلوطین و نوافلاطیون و محوریت آن در اندیشه های اگوستینوس که زمینه ساز اصلی تفکّرات فلسفی «قرون وسطی» محسوب می شود، گستره وسیع تأثیرات افلاطون را بر قلمروهای عرصه های فکری دوره کلاسیک نمایان می سازد.

این تأثیرات، البته محدود به دوران «ما قبلِ مدرن» نیست، بلکه در دوره جدید و به رغم نقدهای سرنوشت سازِ کانت از فلسفه افلاطون که حیاتِ اندیشه افلاطونی را تهدید می کرد نیز، ما شاهد رستاخیز و ظهور تأثیرگذار افلاطون در نظام های فلسفی و «فیلسوفان ایده آلیست آلمان» و اندیشه های متفکران «نوکانتی» هستیم و البته خود کانت نیز از این وضع مستثنی نیست و امروزه این فیلسوف بزرگ آلمان را بدین دلیل که او را افلاطونی می دانند، مورد ستایش قرار می دهند.

اعتقاد به یک عالم نامحسوس که از حوزه دریافت حواس ظاهری ما خارج است به عنوان یک اصل بنیادی فلسفه افلاطون، هنوز در فلسفه های شرقی و بخش قابل توجهی از فلسفه های غربی، جایگاه بسیار مهمی دارد.

هم چنین نمی توان نقش و مقام افلاطون را در قلمرو «عرفانِ» شرق و غرب نادیده گرفت؛ چرا که جایگاه فکری او در این عرصه، از نقشی محوری برخوردار بوده و تأثیر او در این زمینه تا آن جاست که معمولاً تبار نامه های حوزه های عرفانی را به او می رسانند. (۱)

ص:۱۰۴

۱- (۱) . گمپرتس، همان، ج۲، ص۷۸۶.

ذکر این نکته نیز لازم و تأمل برانگیز است که افلاطون آغازگر دوره ای بود که در نهایتِ خود، به ظهور دوره مدرن و محوریت یافتن کامل و تام آگاهی و انسان انجامید.

نگاهی به زندگی افلاطون

تولّد افلاطون را در حدود سال های ۴۲۷ – ۴۲۸ ق.م. تخمین زده اند که در جزیره «اگینا» در نزدیکی «آتن» و در خانواده ای اشرافی رخ داد. گفته شده که نام اصلی وی آریستوکلس بوده و نام افلاطون، بعدها به دلیل تنومندی پیکرش بر او اطلاق شده است. رونق فکری و فرهنگی «آتن» در سال های جوانی او فرصت بسیار مناسبی را فراهم آورده بود تا بتواند با بهره گیری از امکانات موجود، در پرورش شخصیت فکری خود توفیق یابد. افلاطون ظاهراً در سنِ جوانی با سقراط مواجه شده و زمینه های اساسی اندیشه های فلسفی را از او فراگرفته است. علاوه بر سقراط، تعلیمات کراتولوس که خود پیرو هراکلیتوس بوده، در شکل گیری تفکّرات دوره جوانی وی جایگاه مهمی دارد.

افلاطون در مراسم محاکمه سقراط حاضر بود; ولی ظاهراً به دلیل بیماری، موفق به درک صحنه اعدام استاد خود نشده است. او که از قبل نسبت به وضع سیاسی «آتن» و حکومت عامّه، مخالف بود، با مرگ سقراط بر نفی وضع سیاسی اصرار و تأکید شدیدتری داشت.

بعد از سقراط، «آتن» دیگر جاذبه و لطفی برای افلاطون نداشت و همین امر، باعث شد که میل قبلی او به سفر و جهان گردی شدّت یافته، به مرحله عمل برسد. او در مرحله نخست، برای مدتی با اقلیدسِ فیلسوف به «مگارا» رفت. در این شهر، شاگردان بی سرپرست مانده سقراط به گرد اقلیدس که از همه مسن تر بود جمع شده بودند. افلاطون از «مگارا» به «مصر» سفر کرده، از فرهنگ کهن و ژرفِ مصری، تأثیری ژرف پذیرفت. در آن زمان، فرهنگ و اندیشه مصری رونق و اهمیت فراوانی داشت. این رواج علم و دانایی در «مصرِ» آن زمان، چندان گسترده

بود که «یونانیـان» نیز تحت تـأثیر آن قرار داشـتند. افلاطون در رساله تیمائوس که از آخرین آثار اوست به این قـدرت فرهنگی «مصر» در مقابل «یونان» اشاره کرده، از زبان کاهنی مصری به سولون می گوید: «شما یونانیان از حیث روح، کودکید». (۱)

سفر بعـدی افلاطون به «ایتالیای جنوبی» بود: سـرزمینی که آثار و تفکّرات «فیثاغوریان» در آن جا بیش از سایر نقاط باقی مانده بود و افلاطون برای تکمیل دانش «ریاضیاتِ» خود به این آثار بسیار نیازمند بود. او سپس به «سیسیل» و به شهر «سیراکوس» که پایتخت پادشاهی دیونوسیوس بود رفت. دیونوسیوس کار گزاری دون پایه بود که با پیمودن بیراهه هایی پیچ درپیچ و از طریق مردم فریبی به تخت سـلطنت نشـست و مدّت سـی و هشت سال آن را در تصرّف خود نگاه داشت. (۲) افلاطون هرچند که به دربـار دیونوسـیوس راه می یابـد چنـدان اعتنـایی به او نمی کنـد، و همین امر علاـوه بر آن که دیونوسـیوس را دچار سوءظن و نگرانی می کنـد، بـاعث جـدایی افلاـطون از دربار می شود. هنگامی که افلاطون به همراهی پولیس (۳) از «سیراکوس» خارج می شد، شاه به صورت پنهانی از فرستاده خود خواهش می کند که افلاطون را به قتل رسانده از این طریق، نگرانی او را از بین ببرد. پولیس برای انجـام چنین کاری دنبال راه حلی مناسب می گشت تا این که تصـمیم گرفت افلاطون را در «اگینا» از کشتی پیاده کنـد. در آن زمان به دلیل جنگی که میان «اگینا» و «آتن» وجود داشت هر آتنی که در «اگینا» یافت می شد یا باید کشـته می شـد یا به بردگی در می آمد. افلاطون شاید به دلیل این که در آن جا به دنیا آمده بود به مجازات دوم محکوم شد. پس از مدّتی، فردی توانگر به نام آنیکریس (۴) که افلاطون را می شناخت، او را خرید و آزاد نمود.

ص:۱۰۶

۱- (۱) . افلاطون، تیمائوس، ۲۲.

۲- (۲) . گمپرتس، همان، ص ۸۵۰.

۳- (۳) . Polis.

۴- (۴) . Annikeris.

به روایتی، دوستان افلاطون در «آتن» مبلغی گرد آوردند تا به آنیکریس تقدیم کنند؛ ولی چون او بزرگوارانه از قبول این مبلغ سرباز زد، با آن زمینی خریدند که آن چه به عنوان آکادمی افلاطون معروف است در آن ساخته شد. آکادمی را می توان نخستین دانشگاه اروپایی دانست که در آن، نه تنها «فلسفه»، بلکه رشته هایی همانند «ریاضیات»، «موسیقی»، «علوم طبیعی»، «اخترشناسی» و... نیز رواج داشت و بعضی از دانشجویان آن از خارج «آتن» بودند که به تدریج زمینه های شهرت و رونق آن را نیز فراهم نمودند.

در حدود سال های ۳۴۸ - ۳۴۷ ق.م. افلاطون درحالی چشم از جهان فرو بست که مشعل فلسفه را برای سال های متمادی تاریخ تفکّر انسان برافروخته بود و بر آن چه که می خواست روحیه حقیقت خواهی سقراطی را به حاشیه ببرد و مغلوب سازد، پیروز گشته بود. او تا به امروز، هم چنان معلم تفکّر در تاریخ بشر باقی مانده است.

نگاهی به آثار افلاطون

از تیلور چنین نقل شده است که:

هیچ جا در دنیای قدیم (پس از افلاطون) ما به اشاره ای به کتابی از افلاطون بر نمی خوریم که آن کتاب را نداشته باشیم. (۱)

این سخن که قراین مختلفی آن را تأیید می کند فرض در دست بودن مجموعه کامل آثار افلاطون را تقویت کرده و این اطمینان را پررنگ نموده است که آن چه افلاطون نوشته، همین مجموعه کتبی است که امروزه در دست ماست. با وجود این، ما در مواجهه با این آثار، حداقل با دو پرسش عمده روبه رو می شویم:

۱. آیا این مجموعه مکالمات افلاطونی، یعنی حدود سی وشش محاوره ای که به ما رسیده همه اصیلند یا بعضی از آنها جعلی بوده، نسبتشان با افلاطون مبهم و مورد تردید است؟ این پرسش، حتی در عهد باستان نیز مطرح بوده است.

۱- (۱) . کاپلستون، همان، ص۱۶۱.

۲. این مکالمات به لحاظ ترتیب تاریخی به چه صورت نگاشته شده است؟ این پرسش خصوصاً از آن جهت اهمیت دارد که با توجّه به ترتیب تاریخی محاورات، می توان به مراحل شکل گیری بسط و تحولات فکری افلاطون پی برد.

نگرانی دیگری که به لحاظ اهمیت، فراتر از دو مشکل مذکور است از این واقعیت ناشی می شود که این مجموعه محاورات، هیچ یک از درس های افلاطون در آکادمی را به ما منتقل نمی سازد. این مکتوبات، ظاهراً برای توده مردم نوشته شده اند و ازاین رو از مباحث عمیق و تخصّصی فلسفه، سخنی به میان نمی آورد. آیا این بدان معنا نخواهد بود که متأسفانه ما از دیدگاه های فلسفی وی نمی توانیم آگاهی قابل اطمینانی حاصل کنیم؟

البته باید پذیرفت که آگاهی ما از مباحث مطرح شده در «آکادمی افلاطون»، محدود و ناکافی است و ما را کاملاً به فضای فکری آکادمی راه نمی دهد; اما این هرگز بدان معنا نیست که او در آکادمی، شخصیت کاملاً متفاوت و اندیشه های تماماً متمایزی داشته، به نحوی که تفکّرات موجود در آثار او هیچ ارتباطی به اندیشه های او در آکادمی نداشته باشد و هیچ نسبتی میان نقش افلاطون در «آثار» با نقش او در «آکادمی» نباشد. آثار افلاطون تا حدود زیادی ما را به اندیشه های اصلی او راه می برد و به ما کمک می کند که به مباحث اصلی مطرح شده در آکادمی نزدیک شویم. این حقیقت خصوصاً با بررسی اندیشه های افلاطون در آثار ارسطو که خود در آکادمی حضور داشته، روشن تر می شود، چون تصویر افلاطون در این آثار، ارتباط زیادی با متن نوشته های او دارد.

در باب اعتبار و اصالت مکالمات که از دیرباز مورد مناقشه بوده، بر اساس بررسی و نقادی های به عمل آمده، می توان چنین نتیجه گرفت که بیست و چهار محاوره، یقیناً از مکالمات اصیل و مورد اعتماد افلاطون است و در میان محاورات باقی مانده نیز، می توان شش مکالمه الکیبیادس اول، ایون (۱)، منکسنوس (۲)، هیپیاس

۱- (۱) . Ion.

۲- (۲) . Menexenus.

بزرگ (۱)، اپینومیس (۲) و نامه ها را مادام که دلیل مخالفی در کار نباشد از آثار افلاطون دانست; ولی نسبت دادن مکالمات الکیبیادس دوم، هیپارخوس، (۳) آماتورها، (۴) ثاگس، (۵) آثار کلیتوفون (۶) و مینوس (۷)به او مورد مناقشه و تردید جدّی است. (۸)

ترتیب تاریخی نگارش مکالمات را می توان با توسّل به راه های مختلفی که بعضاً مؤید یکدیگرند مورد شناسایی قرار داد. آن چه به عنوان محصول عمده این بررسی ها مطرح شده، تقسیم بندی مجموعه آثار افلاطون بر اساس سه دوره عمده حیات اوست: دوره هایی که هریک، ویژگی خاص خود را داشته و مرحله ای از تفکّر فلسفی او را نمایان می سازند: (۹)

۱. دوره سقراطی: دوره ای که افلاطون کاملاً تحت تأثیر اندیشه های سقراطی است. مکالمات مربوط به این دوره عبارتند از: پروتاگوراس، (۱۰) ایون، (۱۱) آپالوژی، (۱۲) کریتون، (۱۳) اتوفرون، (۱۴) خارمیدس، (۱۵) لاخس، (۱۶) جمهوری کتاب اول، (۱۷) هیپیاس ۱و۲; (۱۸) البته کاپلستون مکالمات هیپیاس ۱و۲ را مربوط به دوره انتقال می داند.

۲. دوره افلاطونی (دوره انتقال و کمال): در این دوره، افلاطون به تدریج دیدگاه های مستقل خود را مطرح می نماید و به کمال می رساند. مکالمات مربوط

۱- (۱) . Hippias major.

۲- (۲) . Epinomis.

۳- (۳) . Hipparchus.

۴- (۴) . Amatores.

۵- (۵) . Theages.

۶- (۶) . Clitophon.

۷- (۷) . Minuse.

۸- (۸) . کاپلستون، همان، ص۱۶۲-۱۶۴.

۹- (۹) . در تقسیم مکالمات افلاطونی بر اساس دوره های زندگی او، اختلاف نظرهایی وجود دارد. آن چه در این جا ذکر شده بر اساس دیدگاه آرمسترنگ می باشد: See Armstrong,Ibid.

۱۰- (۱۰) . Protagoras.

۱۱- (۱۱) . Ion.

۱۲- (۱۲) . Apology.

۱۳- (۱۳) . Crito.

۱۴- (۱۴) . Euthypkro.

۱۵- (۱۵) . Charmides.

۱۶- (۱۶) . Laches.

۱۷- (۱۷) . ۱ Republic.

۱۸- (۱۸) . ۱ , ۲ Hippias.

به این دوره عبارتند از: گرگیاس، (۱) منون، (۲) منکسنوس، (۳) اوتودموس، (۴) فایدون، (۵)مهمانی، (۶) فایدروس، (۷) جمهوری (کتاب های دو تا شش) (۸) و کراتولس. (۹) کاپلستون دوره انتقال و کمال را از یکدیگر جدا نموده و فقط مکالمات مهمانی، فایدون، جمهوری و فایدروس را متعلق به دوره کمال می داند. (۱۰)

اگر به آثار دوره میانی اندیشه افلاطون نظر کنیم، خواهیم دید که او در این مرحله از حیات فکری خود، با طرح ایده های نوینی در باب روش فلسفی، معرفت، واقعیت و نفس، مفهوم تازه ای به زندگی فلسفی بخشیده است. این روش تازه، که ارتباط تنگاتنگی با نظریه «یادآوری» افلاطون دارد، برای نخستین بار در «رساله منون» مورد توجه قرار گرفته و دیدگاه بدیع او در باب ماهیت نفس و حقیقت معرفت و واقعیت، در «مکالمه فایدون» مورد بررسی واقع شده است. البته این مباحث به نحو تفصیلی و به صورت جامع، در کتاب «جمهوری» افلاطون مطرح شده اند. تأمّل در این کتاب، می تواند تا حدود زیادی ما را به فضا و منظومه فکری تازه ای که افلاطون پدید آورده، وارد نموده و با عناصر متنوّع آن آشنا سازد.

مفهوم جدیدی که او به «زندگی وحیات فلسفه» بخشید، مرتبط با طرح این حقیقت بود که «زندگی» به معنای حقیقی خود، چیزی جز «آماده شدن برای مرگ» نیست. «فلسفه» عین این مهیا شدن و آمادگی است و «فیلسوف» در حیات فکری خود برای رسیدن به این آمادگی و استعداد، درحال ممارست و تمرین است.

۱- (۱) . Gorgias.

۲- (۲) . Meno.

۳- (۳) . menexenuse.

۴- (۴) . Euthydemus.

۵- (۵) . Phaedon.

۶- (۶) . Symposium.

۷- (۷) . Phaedrus.

۸- (۸) . ۶ - ۲ Republic.

۹- (۹) . Cratylus.

۱۰- (۱۰) . کاپلستون، همان، ص۱۶۸، ۱۶۹.

۳. دوره سالخوردگی: پارمنیدس، (۱) ثئای تتوس، (۲) سوفسطائی، (۳) مرد سیاسی، (۴)تیمائوس، (۵) کریتیاس، (۶) فیلبوس، (۷) قوانین (۸) و نامه ها، (۹) مکالمات این دوره محسوب می شوند.

نگاهی به اندیشه های افلاطون

هستی شناسی

نگاهی به زمینه های شکل گیری هستی شناسی افلاطون

افلاطون در دوره درخشندگی فرهنگ آتنی می زیست. این رونق و رواج بسترهای مناسب فرهنگی «آتن»، که بی تردید برای شخص افلاطون به نحو مطلوبی مورد بهره برداری قرار گرفته و مغتنم دانسته شده، در قطعه ای از مکالمات «جمهوری» آشکارا نشان داده شده است:

روزی مردی از سریف که می خواست به ثمیستوکلس اهانتی کند گفت: شهرتی که داری از خودت نیست، بلکه آن را مدیون شهری هستی که زادگاه توست. ثمیستوکلس در پاسخ او گفت: راست است که اگر من در سریف بودم بدین پایه نامدار نمی شدم؛ ولی تو اگر آتنی هم بودی نام و آوازه ای نمی یافتی. (۱۰)

علاوه بر این وضعیت عامّ فرهنگی که فرصت هایی را در اختیار عموم آتنیان قرارمی داد، بنابر آن چه که ارسطو به ما گفته: افلاطون در دوران جوانی، با کراتولوس (۱۱)، که خود یک فیلسوف هراکلیتی بود، آشنا بوده است و همین امر باعث شده بود که افلاطون بیاموزد عالَم ادراك، عالَم تغیر دائم است. (۱۲) اما به

۱- (۱) . Parmenides.

۲- (۲) . Theaetetus.

۳- (۳) . Sophist.

۴- (۴) . States man.

۵- (۵) . Timaeus.

۶- (۶) . Critas.

۷- (۷) . Philebus.

۸- (۸) . Laws.

۹- (۹) . Letters.

۱۰- (۱۰) . افلاطون، جمهوری، ۳۳۰.

۱۱- (۱۱) . Cratylus.

۱۲- (۱۲) . کاپلستون، همان، ص ۱۵۶.

دلیـل آن که او، بر طبق قرائنی حتّی قبـل از بیست سـالگی هم با سـقراط آشـنا بوده است، به پیروی از او قائل بود که این عالمِ ادراک حسّیِ متغیر، هرگز نمی توانـد موضوع درستی برای معرفت حقیقی و یقینی باشد. متعلّق معرفت می بایست، امری ثابت و ایستا باشـد. هر آن چه که در صـیرورت و شـدن است، ثبات و دوامی نـدارد و به همین دلیل نمی توانـد موضوع شـناخت و معرفت ما باشد.

بر همین اساس، افلاطون تمایزی را که پارمنیـدس، میان عالم پدیـدار و ظاهر با عالم واقعی قائل بود جدّی گرفت و به تبع آن، از او پـذیرفت که تنها هر آن چه که صـیرورت ندارد و ثابت و لایتغیر است، به معنای واقعی کلمه واقعیت دارد. (۱) چیزی که هست این است که هر چند وی معتقد بود که پدیدارها به دلیل صـیرورت و عدم ثباتشان واقعی نبوده و بهره ای از عدم دارند، در عین حـال چنین پنـداشت که این پدیـدارها، صـفات مثبتی نیز دارنـد که مانع از آن می شود که کاملاً نامعقول و غیر واقعی باشـند و در همین راسـتاست که افلاطـون بـا طرح نظریه «مُثُـل» (۲) می کوشـد تـا نشـان دهـد کـه جنبه واقعی و غیرواقعی این پدیدارها چگونه با یکدیگر سازگار درمی آیند. (۳)

بر این اساس می توان فهمید که موضع افلاطون نسبت به گذشـتگان و اسلاف خود، موضعی خنثی، همانند موضع یک مورّخ فلسـفه نیست; بلکه هر چنـد در وجودشناسـی، گـامی را بـا هراکلیتـوس مماشـات می کنـد، ولی بلافاصـله در حـوزه معرفت و شناخت از او فاصـله می گیرد و گرچه تمایز میان پدیدار و عالم واقع را از پارمنیدس می پذیرد، ولی در عین حال عالم پدیدار را یکسره نفی نکرده، موهومِ محض نمی داند.

ص:۱۱۲

۱- (۱) . Turetzky, Ibid, P.۱۱.

۲- (۲) . Ideas.

۳- (۳) . Ibid.

نظریه «مُثُل»

یکی از مباحث مهمّ فلسفی که از دیرباز مورد توجّه اندیشمندان بوده، ارتباط «کثرت» با «وحدت» است. ما وقتی با جهان مواجه می شویم، خود را با انبوهی از کثرت ها و تنوّع ها روبه رو می بینیم. سؤالی که در اثر این مواجهه، اندیشه را برمی انگیزاند، این است که آیا حقیقت جهان را همین اختلافات تشکیل داده و جهان براساس امور متکثّر و ذاتاً متفاوتی ساخته شده است؟ یا این که در پشت این اختلافات ظاهری، وحدت و یک پارچگی وجود دارد؟ به نظر می رسد که ذهن فلسفی، هرگز نتوانسته به «کثرت» اصالت دهد، خصوصاً با توجه به این حقیقت که کثرت نیز از «واحد»های متنوّعی تشکیل شده است و به همین دلیل ما ناچاریم که حتی برای توجیه کثرت، قبلا وحدت را پذیرفته باشیم.

دیدیم که فیلسوفان نخستین «یونان» برای جهان، به دنبال یک اصل اوّلیه بودند تا با آن، هستی شناسی خود را موجّه سازند; امّا یافتن یک اصل واحد که براساس آن بتوان اختلافات گسترده جهان هستی را توضیح داد، کار آسانی نیست; ازاین رو از همان آغازه های اندیشه فلسفی، کسانی به چند اصل متضادّ یا به یک اصل نامتعین (آپایرون) که امور متضادّ و متنوّع عالم را دربرگیرد، به عنوان بنیان جهان هستی قائل شدند.

ریشه اصلی این مشکل، که خود را در هستی شناسی های متنوّعِ فیلسوفان نشان داده، به این حقیقت باز می گردد که نمی توان تصویر روشن و آشکاری از ارتباط کثرت با وحدت ارائه نمود. اکنون باید دید که آیا افلاطون تا چه اندازه توانست این معضل را از حوزه هستی شناسی خود مرتفع سازد.

افلاطون در آغاز، به کثرت های «عالم اخلاق و جمال» می پردازد و در این امر، آشکارا متأثّر از مفاهیم مورد توجّه سقراط است. بر طبق نظر او: ما از یک طرف اشیاء و افراد متکثّری را تحت عنوان واحدی مانند زیبایی، خیر و... می شناسیم و

از طرف دیگر درباره خودِ آن عناوین، به صورت اموری که متعلّق معرفت ما هستند سخن می گوییم:

از یک سو می گوییم که چیزهای زیبا به مقدار کثیر، چیزهای خوب به مقدار کثیر و هم چنین چیزهایی که دارای صفاتی دیگرند، به مقادیر کثیر، «هستند»...از سوی دیگر از «خودِ زیبا»، و «خودِ نیک» و هم چنین از خود هر چیز دیگر سخن می گوییم. بدین معنی که هر چیزی را که یک بار به صورت کثیر قبول کرده ایم، این بار به صورت مفهومی واحد یا ایده ای واحد می پذیریم; چنان که گویی کثیر در عین حال واحدی است و آن واحد را ذات و ماهیت چیزهای کثیر می نامیم. (۱)

بنابراین بین اشیاء و افراد «زیبا» و «خیر» که متکثّر و متعددند با خودِ «زیبایی» و «نیکی» که واحد و نامتعددند تفاوت آشکاری وجود دارد. اما به رغم این تفاوت و اختلاف، ما این امر واحد را به آن موجودات و افراد متعدّد نسبت می دهیم و مثلاً همه افراد زیبا را با مفهوم زیبایی وصف می کنیم، همه اسب ها را به نام واحد اسب می نامیم، همه درخت های متکثّر را درخت می خوانیم و.... به نظر افلاطون، آن چه که باعث می شود ما، همه این افراد متکثّر و متعدّد را به یک نام بخوانیم آن است که همه این افراد از یک حقیقت واحد برخوردارند: تعدادی از موجودات از حقیقت واحدی بهره مندند به نام «زیبایی»، برخی دیگر از حقیقتی برخوردارند به نام «ایده» (۲) اسب و بعضی از مصادیق «ایده» درخت به شمار می روند. بر این اساس، هر چند که امور زیبا، افراد اسب و مصادیق درخت متعدّد و متغیرند، حقیقت یا ایده زیبایی، اسب و درخت واحد و نامتغیرند.

افلاطون در همین راستا بیان می کند که چیزهای کثیر، دیدنی و محسوسند و ما آنها را از طریق حواس درک می کنیم; امّا آن ایده ها را تنها با تفکّر و اندیشه می توانیم دریابیم. این ایده ها، همان طبیعت یا کیفیت مشترکی است که در بین آن

۱- (۱) . افلاطون، جمهوری، ۵۰۷.

۲- (۲) . Idea

اشیاء محسوس و متکثّر وجود دارد: امری که خود دارای جنبه عینی (۱) بوده، از تغییرات و تکثّرات اشیاء محسوس فراتر است و به طورکلّی، حقیقت این افراد و اشیاء محسوس به شمار می رود.

افلاطون در بحث معرفت بر این نکته تأکید کرده است که متعلّق معرفت حقیقی، باید اموری ثابت و پایدار باشد. چنین ویژگی هایی، در هیچ امر محسوسی یافت نمی شود، ازاین رو برای رسیدن به علم حقیقی (نوئزیس) باید به ذوات عینی و مستقلّ از اشیای محسوس نائل شد; بنابراین، مفاهیم کلّی، (۲) صرفاً شأن ذهنی (۳) ندارند، بلکه دارای مرجعی عینی و واقعی هستند که موضوع حقیقی معرفت و دانایی است. افلاطون این ذوات عینی یا ایده ها را «مُثُل» (۴) می نامد.

عمده ترین مشکلات نظریه «مُثُل»

تا این جا تا حدودی جایگاه و اهمّیت «مُثُل» در هستی شناسی افلاطون روشن شد; امّا افلاطون خود واقف بود که این نظریه، با تنگناها ونارسایی هایی مواجه است که گریزناپذیر و لاینحل می نمایند. با وجود این، نباید تصوّر کرد که او دیدگاه خود را در این باب رها کرده و یا حتی تغییر داده است.

اهم مشکلات نظریه «مُثُل» که افلاطون خود به آن واقف بود از این قرار است:

۱. اوّلین مشکلی که از درون نظریه «مُثُل» بروز کرد این بود که براساس مقدّماتی که افلاطون برای اثبات «مُثُل» مطرح کرده بود، مفاهیمی که دارای مرجع عینی یا مثال هستند، در مفاهیم اخلاقی و زیبایی شناختی (عادل، شجاع، خوب و زیبا) منحصر نمی مانند; بلکه مفاهیم کلّی اشیاء و افراد این عالم را نیز شامل می شوند. «اسب»، «درخت»، «چوب»، «سنگ» و... نیز مفاهیمی هستند که از ذوات عینی مستقل حکایت می کنند. حتی مفاهیمی از قبیل «شباهت»، «بزرگی»،

۱- (۱) . Objective.

۲- (۲) . Universall.

۳- (۳) . Subjectiv.

۴- (۴) . Ideas.

«کوچکی»، «تساوی» و... نیز دارای «مُثُل» خواهند بود و افلاطون این امر را می پذیرد; امّا در مقابل این نتیجه که «اشیاء و امورِ پست، همانند لجن های متعفّن و کثافات هم دارای مُثُل هستند»، مقاومت می کند و آن را برنمی تابد; هر چند که در این زمینه با تردید و سردرگمی سخن می گوید و حتی لااقل در ظاهر، دلیل قابل توجّهی برای «مُثُل» نداشتن آنها ارائه نمی دهد.

پارمنیدس گفت: بی گمان در مورد چیزهای حقیر، مانند مو و گل و فضولات و امثال آنها حیران بوده ای که آیا هر یک از آنها نیز ایده مستقلّی دارد که به خودی خود و برای خود هست و از خودِ آن چیزها که می توان با دست گرفت و لمس کرد جداست؟ یا نه، آن چیزها ایده ای ندارند؟

سقراط گفت: به هیچ وجه، بلکه معتقدم که آن چیزها هم چنانند که می بینیم و جای شگفتی می بود اگر در مورد آنها هم به وجود ایده قایل می شدیم. البته گاه این اندیشه مرا به تشویش انداخته است که نکند وضع آنها نیز چنان باشد که پیشتر گفتیم و ازاین رو، وقتی که به آنها می رسم از بیم آن که در گرداب مهملات بیفتم و غرق شوم زود به آنها پشت می کنم. (۱)

پیشتر گفتیم که مقدّمات افلاطون در اثبات «مُثُل» ایجاب می کند که همه امور و هر آن چه که ما از آن، یک مفهوم کلّی داریم، دارای مثال باشد و تأثیر همین مقدّمات است که او را در انکار «مُثُل داشتن امور حقیر» به تشویش و تردید انداخته است; اما چرا افلاطون در مقابل اقتضائات ضروری این مقدّمات مقاومت می کند و به هر قیمتی که شده نمی خواهد برای چیزهای حقیر و پست قائل به «مُثُل» شود؟ به نظر می آید که این نکته، ریشه در عزیمتگاه بحث «نظریه مُثُل» دارد، چرا که افلاطون این دیدگاه را در آغاز درباره مفاهیم ارزشی و اخلاقی و عناصر هنری و زیبایی شناختی به کار می برد و همین امر، مانع از آن می شود که او نظریه «مُثُل» را حتّی در مورد اشیای حقیر و امور پست نیز به کار برد.

این جا، پرسشی مطرح می شود که تأمّل درباره آن را به خوانندگان وامی گذاریم: بر طبق توضیحات بیان شده، افلاطون در آغاز، «نظریه مثل» را در

۱- (۱) . افلاطون، پارمنیدس، ۱۳۰.

حوزه مباحث اخلاقی و هنری به کار می برد، ولی آیا در همین حوزه ها نیز با مفاهیم کلّی پست و حقیری مانند «جُبن/بزدلی» و «زشتی» روبه رو نمی شویم؟ خلاصه، درست به همان گونه که اشیای فراوانی را «زیبا» می شناسیم و به لحاظ هنری برایشان امتیاز قائلیم، موجودات زیادی را نیز «زشت» می بینیم و به لحاظ هنری، جایگاه پایینی را برایشان تصوّر می کنیم. «شجاعت» و «زیبایی» مفاهیم مستقلّی هستند که مرجع عینی و پایداری دارند; امّا آیا «زشتی» و «جبن» نیز دارای چنین مرجع عینی ای نیستند؟ به عبارتی، مشکلی که افلاطون در اثر تعمیم نظریه «مُثُل» به اشیاء و امور متکثّر این عالم با آن مواجه شد، آیا نباید از همان آغاز، یعنی در حوزه «اخلاق و هنر» خود را نشان دهد؟

۲. افلاطون، تصویر عالم «مُثُل» را به نحوی ترسیم می کند که به نظر می آید این عالم، جدا و مستقل از عالم محسوس وجود دارد. این جدایی، هم در حوزه معرفت شناختی افلاطون مشکل ایجاد کرده و فهم اموری که مستقل از جهانِ محسوس است را ناممکن نشان داده و هم در حوزه وجودشناختی، توضیح ارتباط آن عالم را با اشیاء و افراد محسوس و متکثّر این عالم دشوار ساخته است. بر همین اساس، پارمنیدس به سقراطِ جوان که فلسفه هنوز چنان که باید بر او چیره نشده می گوید:

تو هنوز نمی دانی با چه دشواری هایی روبه رو خواهی شد، اگر ایده را از چیزهای دیگر مجزّا کنی و واحدی کامل و مستقل تلقّی نمایی... مشکلات این راه فراوان است. بزرگ ترین آنها این است که اگر کسی بگوید: «ایده ها... به هیچ وجه قابل شناختن نمی توانند بود» نخواهیم توانست نادرستی ادّعای او را ثابت کنیم. (۱)

پارمنیدس در ادامه، این مشکل معرفتی را چنین توضیح می دهد که «شناخت»، همواره شناخت چیزی است و شناسایی بشری ما، تنها شناخت چیزی است که ما حقیقت و واقعیت می شماریم; بنابراین ما چیزهایی را مورد شناسایی قرار

۱- (۱) . همان، ۱۳۳.

می دهیم که مربوط به دنیای خودِ ما باشد; حال آن که «مُثُل» و «ایده ها» در زمره چیزهایی که ما در جهان خود داریم نیستند و «ممکن نیست در نزد ما و در میان چیزهایی باشند که خاصّ دنیای ماست.» ازاین رو، شناخت آنها برای ما چگونه ممکن است؟ از طرفی ما وجود حقیقی و مستقل «ایده ها» را صرفاً از طریق خودِ شناسایی، یعنی به واسطه «ایده شناسایی» می توانیم بشناسیم، حال آن که چنین ایده ای در نزد ما نیست، بلکه جدا و مستقل از جهان ما وجود دارد. «پس ما هیچ یک از ایده ها را نمی توانیم شناخت; زیرا فاقد خودِ شناسایی هستیم». (۱)

علاوه بر این معضل معرفتی، ترسیم ارتباط آن جهان با این عالم محسوس نیز، در غایت دشواری است. موجوداتِ محسوس و متکثّری که در این عالمند، چگونه ارتباطی با آن «مُثُل» یا «ایده ها» دارند؟ در نظر افلاطون: هر چیزی به دلیل «بهره مندی» (۲) از یک «ایده»، نام و عنوان معینی به خود می گیرد. اگر چیزی بهره مند از مثال «درخت» باشد، عنوان درخت خواهد داشت و اگر ما به بعضی از امور، عنوان «اسب» اطلاق می کنیم، این بدان دلیل است که از مثال «اسب» بهره مند بوده اند. چیزی که از «شباهت» بهره دارد به علّت بهره داشتن از آن، «شبیه» می شود و آن چه از «بزرگی» بهره دارد به علت این بهره وری «بزرگ» خوانده می شود و چیزهایی که از «عدل» یا «زیبایی» بهره دارند به علّت بهره داشتن از آنها، عادلانه یا زیبا می شوند; (۳) اما توضیح این «بهره مندی» کار آسانی نیست. آن چه که از یک «ایده» بهره مند است، یا از کلّ آن ایده بهره مند است یا از جزء آن; اما اگر از کلّ آن بهره ور باشد لازم می آید که آن ایده در هر یک از افراد متکثّر و مختلفی که جدا از یکدیگرند وجود داشته باشد، و در نتیجه خود نیز ضرورتاً از خود جدا گردد. پاسخ محتملی که افلاطون صرفاً برای برملاساختن

۱- (۱) . همان، ۱۳۴.

۲- (۲) . Participation.

۳- (۳) . همان، ۱۳۰، ۱۳۱.

نارسایی و ضعفش مطرح می کند آن است که «روز» در عین حالی که واحد است و از خود جدا نیفتاده است، در آنِ واحد در مکان های متعدّدی وجود دارد. پس چه اشکال دارد که یک «ایده» نیز در آنِ واحد در چیزهای متعدّدی وجود داشته باشد و با این همه، وحدت خود را حفظ کند«و همیشه و همه جا همان باشد که هست»؟ در نفی این سخن، افلاطون دیدگاه پارمنیدس را چنین بیان می کند:

این سخن مانند آن است که روی عده کثیری از آدمیان را با چادری بپوشانی و بگویی که این چادرِ واحد، بر روی عده کثیری قرار گرفته است...; آیا در این مثال، تمام چادر روی هر یک از آن اشخاص قرار دارد یا فقط جزیی از آن روی یک فرد قرار دارد و جزء دیگر روی فرد دیگر؟ (۱)

و اما اگر اشیای محسوس، هر یک، از جزء «ایده» برخوردار باشند و هیچ یک از آنها از تمامی «ایده» بهره مند نباشند، در این صورت ایده یا «مُثُل» باید قابل تقسیم به اجزای مختلف باشد. افلاطون در مکالمه پارمنیدس، ایده «بزرگی» را مثال می زند و بیان می کند که اشیای بزرگ، چگونه می توانند به دلیل دارا بودن یک جزء کوچک از آن ایده بزرگ، دارای بزرگی باشند و هم چنین در مورد ایده «مساوی» چگونه می توان توضیح داد که چیزی، فقط جزء کوچکی از «ایده مساوی» را داشته باشد و در عین حال با چیزی «مساوی» باشد؟ اجزای ایده هایی همانند«مساوی»، «بزرگی» و «کوچکی» از خودِ آن ایده ها کوچک ترند و به همین دلیل، نمی توان اشیای محسوسی را که از این اجزاء برخوردارند به معنای حقیقی کلمه، «مساوی»، «بزرگ» و «کوچک» نامید.

پارمنیدس گفت: پس اگر یک چیز، نه از کل ایده بتواند بهرهور باشد و نه از جزئی از ایده، پس بهرهوری از ایده به چه صورت خواهد بود؟ سقراط گفت: به خدا سوگند، به آسانی نمی توان بدین سؤال پاسخی قاطع داد. (۲)

۳. در مکالمه پارمنیدس، علّت اعتقاد به «مُثُل» چنین بیان شده که ما هر وقت

۱- (۱) . همان، ۱۳۱.

۲- (۲) . همان.

تعداد کثیری از چیزها را می نگریم، در صورتی که آنها را به صورت یک جا و با هم در نظر بگیریم چنین می نماید که همه دارای صورت یا مثالی واحدند. مثلاً: وقتی اشیای فراوان و بزرگی را با هم در نظر می گیریم، در آن صورت، «بزرگی» را به عنوان یک واحد مستقل تلقّی می کنیم. به عبارتی اشتراک و شباهت موجود در میان اشیاء، ما را به سمت این باور می کشاند که در ورای کثرت افراد، امر واحدی وجود دارد. اما در این جا اشکال مهمی که به نظر می آید، این است که آیا بین این اشیاء و آن «مثال» شباهت و اشتراکی وجود دارد یا نه؟ مسلّماً وجود دارد; چون این «مثال»، «مثالِ» این اشیاء است و با آنها ارتباط دارد. بر این اساس، لازم می آید که از اشتراک و شباهت موجود در میان این اشیای محسوس و آن مثال، باز به ایده و مثال دیگری برسیم که بتواند ارتباط میان آنها را توضیح دهد.

هنگامی که «خود [ایده] بزرگ» و چیزهای بزرگ را در نظر می آوری، چه می اندیشی؟ وقتی که هر دوی آنها را با دیده عقل می نگری، آیا به نظرت چنین نمی آید که یک «بزرگ» سوّم هم وجود دارد که آن دو به علّت بهره داشتن از آن، بزرگ هستند؟ (۱)

بنابراین، دیگر نمی توان از یک «ایده» سخن گفت و اشیای مشابهی را تحت آن لحاظ نمود، بلکه سلسله ایده ها، تا بی نهایت ادامه خواهند یافت و این امر، نه تنها معضل هستی شناسی ما، که ربط «کثرت» به «وحدت» بود را حل نمی کند، بلکه جهان ما را با افزایش فزاینده ایده های متکثّر و بی شمار، شلوغ و چندین و چند برابر خواهد کرد.

اکنون که به اختصار به ذکر مهم ترین مشکلات نظریه مثل پرداختیم سؤال آن است که آیا افلاطون با طرح این مشکلات، در پی آن است که نظریه «مُثُل» را با ذکرخلأها و کاستی هایش، تضعیف کند؟ به نظر نمی آید که خودِ افلاطون که آگاه به این نارسایی هاست، لحظه ای این نظریه را کنار گذاشته و یا حتّی

۱- (۱) . همان، ۱۳۲.

کم اهمیت تلقی کرده باشد. در نگاه افلاطون، این نظریه از چنان عمق و ژرفایی برخوردار است که هر کسی نمی تواند به درک آن نایل شود، ازاین رو از همان آغاز بیان می کند که افراد معمولی در مواجهه با نظریه «مثل» با چنین مشکلاتی مواجه می شوند. از طرفی نیز، معتقدین به این نظریه، ابزار و زبان لازم و کافی در اختیار ندارند که آشکارا آن را مطرح کرده، از هرگونه نقص و اشکال ظاهری مبرّا سازند. ازاین رو در میان مباحث مطرح شده در «مکالمه پارمنیدس»، افلاطون از زبان پارمنیدس که اشکالات اساسی باور به «مُثُل» را مطرح می کند، ناگهان بیان می دارد که این دشواری ها را صرفاً یک مرد خردمند می تواند مرتفع سازد:

اگر کسی بگوید: «ایده ها، اگر دارای خصوصیاتی باشند که بر شمردید، به هیچ وجه قابل شناختن نمی تواند بود» نخواهیم توانست نادرستی ادّعای او را ثابت کنیم و مدّعی را قانع سازیم، مگر آن که مدّعی، مردی باشد از هر لحاظ تربیت یافته و دارای تجربه و استعداد کافی و آماده باشد که به بحثی مفصّل و طولانی دل بدهد و آن را دنبال کند. (۱)

پارمنیدس در ادامه و پس از برشماری مشکلات نظریه «مُثُل»، بیان می کند که انکار و نادیده گرفتن «مُثُل» نیز مشکل عمده ای را به وجود می آورد و آن این که اگر ما وجود ایده ها را نپذیریم و برای هر نوع از اشیاء ایده خاصّی را قبول نکنیم، در این صورت «چیزی در دست نخواهد بود که آدمی اندیشه خود را متوجّه آن سازد و در نتیجه، امکان تحقیق علمی به کلّی از میان خواهد رفت.» اگر «مثالِ درخت یا اسب» وجود نداشته باشد، ما چگونه می توانیم در باب «نوع درخت» یا «نوع اسب» پژوهش علمی داشته باشیم و از شرایط و احکام آن سخن بگوییم؟ در این صورت، ما همواره می بایست درخت خاص و آن اسب خاص را مورد بررسی قرار دهیم; اما این درخت خاص، دیگر درختی در میان درختان و فردی از یک «کل» نخواهد بود، بلکه خود به تنهایی و بدون ارتباط حقیقی با هر موجود دیگری، واقعیت

۱- (۱) . همان، ۱۳۳.

خواهد داشت، واقعیتی جزئی و البته در حال تغییر و دگرگونی:

تنها مردی بسیار مستعد می تواند بفهمد که چگونه ممکن است که ایده هر چیز به راستی موجود باشد و در عین حال ذاتی باشد در خودی خود و برای خود و مستقلّ. هم چنین مردی بزرگ باید، تا بتواند به ایده ها بر بخورد و آنها را کشف کند و با توضیح کافی و وافی خصوصیات آنها را بر دیگران روشن سازد. (۱)

معرفت شناسی

اشاره

«نظریه معرفت» افلاطون مبتنی بر «نظریه یادآوری» اوست. وی براساس این نظریه، راز توانمندی ما را برای کسب و به دست آوردن «معرفت» آشکار می سازد و توضیح می دهد که ما چگونه قادر به درک «مفاهیم و حقایق کلّی» هستیم. جهان محسوس که در حالت تغییرات و تحوّلات دایمی است، شایسته آن نیست که موضوع شناخت و معرفت ما قرار گیرد. افلاطون به این باور رسیده بود که «واقعیت» نمی تواند در حال تغییر ودگرگونی باشد و ازاین رو، صور یا «مُثُلِ» مستقل از این جهانِ محسوس را مطرح نمود.

ما چگونه می توانیم «عدالت» را در معنای حقیقی خود بشناسیم؟ «عدالت» هیچ گاه به نحو کامل و تمام در این جهان پیدا نمی شود و آن چه ما در این جهان به صورت افعال عادلانه می یابیم، تنها مصادیق و نمونه های ناقصی از آن حقیقت واحد و کاملی است که ورای جهان محسوس و فارغ از محدودیت ها و تغییرات آن وجود دارد. این حقیقت را نه حس، بلکه عقل درک می کند.

در واقع افلاطون بیانگر این حقیقت است که ما در شناخت حقیقی، به چیزی آگاه می شویم که در این زندگی فعلی تجربه نکرده ایم و در میان اشیاء و موجودات این جهان نیافته ایم. در این جهان، چیزی که شایسته شناختن باشد وجود ندارد. امور شناختنی را ما نه در این جهان، بلکه قبل از تولد و پیش از آمدنمان به این جهان یافته و شناخته ایم. تولّد و حضور ما در این عالم، پرده های

۱- (۱) . همان، ۱۳۵.

فراموشـی و نسـیان را بر روی «روح» مـا افکنـد و مـا را از دریـافت معـارف روحمـان محروم ساخت. این جهان، جهان غفلت و فراموشـی و عالم از دست دادن توجّه نسـبت به دانسـته های روح است، هرچنـد «روح»، این دانسـته های از یاد رفته را در خود حفظ می کند و در پشت پرده های فراموشی نگه می دارد.

بنابراین، دست یافتن به «معرفت حقیقی» به معنای دانسـتن امور تازه و یافتن معارف جدید نیست، بلکه یادآوری و تذکار همان حقایقی است که «روح»، قبل از این عالم دریافته و شناخته است. افلاطون برای نخستین بار در رساله «منون» (۱)، نظریه معرفت شناختی «تذکار» (۲) را مطرح می کند.

در این گفت وگو، سـقراط در مقابل منون، مـدعی می شود که تنها از طریق پرسـش و بـدون آن که خود چیزی را یاد بدهـد، جواب یک مسئله هندسی را از زبان یک غلام تعلیم نادیده و هندسه نخوانده، بیرون می کشد:

من فقـط از او سؤال هایی خواهم کرد و هیـچ چیز به او نخواهم آموخت. تو نیز با دقت تمام به گفت وگوی ما گوش فرادار تا ببینی آیا چیزی به او می آموزم یا از راه سؤال، اندیشه های خود او را از او بیرون می آورم؟ (۳)

سقراط ادعـا می کنـد که بـا پرسـش های خود، تنها باعث شـده که غلام چیزی را به یاد آورد که از قبل در درون خود، آن را می دانسـته و صـرفاً در زنـدگی این جهانی آن را فراموش کرده است. ازاین رو او نتیجه می گیرد که آن غلام، که از آغاز در خانه منون بزرگ شده و منون از گذشـته او کاملاً آگاه است و از جمله می داند که کسـی به او هندسه نیاموخته، این دانش را از قبل در درون خود داشته است:

از دو حال بیرون نیست: یا آن دانسـتن را همیشه داشـته یا در موقعی معین به دست آورده است. اگر همیشه داشـته، پس همیشه دارای آن دانایی بوده است; ولی اگر همیشه نداشـته، یقین در این جهان پیدا نکرده است. مگر کسی به او علم هندسه آموخته است؟ با این همه کاری را که هم اکنون کرد، همیشه هم در مورد علم هندسه خواهد کرد و هم در مورد دانش های

۱- (۱) . Meno.

۲- (۲) . Anamnesis.

۳- (۳) . افلاطون، منون، ۸۴

دیگر. اگر آن دانش ها را از کسی آموخته باشد، تو باید بدانی. زیرا خود گفتی که در خانه تو به دنیا آمده است...; پس باید تصدیق کنیم که روح او همیشه دانا بوده است. (۱)

براین اساس، «روح انسان» در گذشته، همه امور شناختنی را تجربه کرده و دریافته است. به یک معنا «روح»، همه چیز را می داند، ولی در زندگی این جهانی آنها را فراموش کرده است.

امّا چگونه این معارفِ از یاد رفته، دوباره به یاد ما می آیند و از این طریق ما به معرفت راستین و حقیقی نایل می شویم؟ ما که در این جهان از آن حقایقِ کلّی، فاصله گرفته و دور افتاده ایم و با کثرت موجوداتی تنها مانده ایم که هیچ کدام در خور معرفت و شناخت ما نیستند، چگونه به دانایی برسیم. وضع ما در این جهان، چنان است که گویی اکنون محکوم به ندانستن و سردرگمی نظری هستیم. آن چه می یابیم و در دسترس ماست، شایسته شناختن نیست و آن چه در خور معرفت است، در دسترس مانیست. چگونه می توان از این حصار نسیان و پرده های فراموشی نجات یافت و دریافته های «روح» را به یاد آورد؟

افلاطون در درجه نخست معتقد است که همین «امورِ محسوس» می توانند آن چه را که روح از قبل می دانسته، به یادش آورند; (۲) اما این یادآوری، تنها در حد شناختی بسیار مبهم و سایه وار از «حقیقت» است; چرا که معرفت در واقع شناخت مطلق و خطاناپذیر است. چنین شناختی به واسطه ادراک حسّی به دست نمی آید; چون ادراک حسّی خطاپذیر، فریبنده و متأثّر از تأثیرات

۱- (۱) . همان، ۸۵، ۸۶. این نکته نیز قابل تأمّل است که افلاطون از این حقیقت که «روح، همیشه دانا بوده است»، فناناپذیری روح را نیز نتیجه می گیرد و می گوید: «اگر ما همیشه حقیقت اشیاء را در روح خود داریم، آیا نباید تصدیق کنیم که روح مرگ ناپذیر است؟»

۲- (۲) . دیوید.و. هاملین، تاریخ معرفت شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴، ص ۱۰.

فراوانی است که هم از طرف «فاعل شناسا» و هم از طرف «متعلّق شناسا» بر آن وارد می شود. اساساً این عالم محسوس (دوکساستا)، عالم تصاویر و سایه ها (ایکونس) و جهان اشیای محسوس است و این هر دو، تنها باعث پندار یا خیال (ایکازیا) و در مرحله بالاـتر مایه پیدایش عقیده (پیستیس) می شوند. ما در جهان محسوس، فقط در مرحله گمان و ظنّ (دوکسا) قرار داریم و این ظنّ قلمرو معرفتی و نظری عدّه زیادی از مردمان را محدود به خود ساخته و از دستیابی به معرفت راستین محروم داشته است. بسیارند انسان هایی که اشباح و سایه ها و موجودات محسوس مرز نهایی نگاه معرفتی و افق فکرشان را محدود ساخته است.

سقراط راز این محرومیت معرفتی را در دام «تن» افتادگی می داند. گره خوردن با «تن» و در اسارت آن در آمدن، غفلت از حقایق راستین «روح» را سنگین تر می کند و فراموشی ما را عمق می بخشد:

اگر کسی بخواهد شناسایی درست بدست آورد و در این راه به همراهی تن گام بردارد، آیا تن در این سفر، او را از پیشروی باز نمی دارد؟ مرادم این است که آیا حس بینایی و شنوایی، حقیقت را به ما می شناسانند؟ اگر این دو حسِ روشن و دقیق، شایان اعتماد نباشند، چگونه می توانیم به حواس دیگر که ضعیف تر از آنها هستند اعتماد کنیم؟... پس بیا ببینیم روح آدمی چه هنگام به حقیقت دست می یابد؟ دیدیم که اگر برای شناختن چیزی از تن یاری بخواهد، تن، او را به اشتباه می افکند و می فریبد. (۱)

بنابر این، در نظر افلاطون، ما نه به واسطه یک سلسله مباحث نظری، بلکه از طریق نوعی مجاهدت و گسیختن تعلّقات روحی و درهم شکستن اسارتهای معنوی است که می توانیم به معرفت راستین که همان یادآوری معارف مغفول و فراموش شده «روح» است، دست یابیم:

تا در دام تن گرفتاریم و روحمان با این دیو، دست به گریبان است، نخواهیم توانست به آرزوی خود برسیم و حقیقت را دریابیم.

۱- (۱) . افلاطون، فایدون، ۶۵.

اما چرا «تن»، مانع معرفت است و ما را از یادآوری معارف و حقایق «روح» باز می دارد؟

زیرا تن هر ساعت زحمتی تازه برای ما فراهم می آورد و پیاپی از ما نان و آب می خواهد و گاه هم بیمار می شود و پیوسته ما را در بند میل و هوس و ترس نگاه می دارد و با اشباح و سرگرمی های کودکانه مشغول می سازد، چنان که هیچ فراغت نمی یابیم تا چیزی را بدان سان که به راستی هست بشناسیم. (۱)

این بدبینی و نگاه حقارت آمیز به «تن» در موارد متعدّدی از تعلیمات افلاطونی وجود دارد. سقراط در «فایدون» حتی تصریح می کند که «روح فیلسوف»، «تن» را به دیده حقارت می نگرد و برای آزادی از قید «تن» تمام همّت خود را به کار می گیرد. (۲) راز این همه تحقیر، ریشه در اهمیت و ارزش «حقیقت» دارد. ارج و اهمیت این مطلوب، هر مانعی را برای سقراط، ناخواستنی و حقیر کرده است:

[چرا] هیچ گاه نمی توانیم فارغ از تن در خود فرو برویم و رو به جست وجوی حقیقت بیاوریم...، [چون] روحی که در بند تن است دسترسی به شناسایی نمی تواند داشتن. (۳)

پس با آزادی از قید «تن» می توانیم با چشمان «روح» به تماشای حقایق نایل شویم و «شناسایی راستین را که شیفته آنیم به دست آوریم». اما این آزادی، تنها با «مرگ» به کمال خود می رسد و به شکل حقیقی تحقّق می یابد. به همین دلیل، در نظر افلاطون، «فلسفه» که همان جست وجوی حقیقت است با «مرگ» پیوند استواری دارد و به نوعی خود، تمرین و مشق «مردن» است.

«مرگ» در عرصه فکری افلاطون و سقراط، بار معرفتی دارد و با شناخت راستین قرین است. پیش از مرگ ما تنها می توانیم به حقیقت نزدیک شویم و تا حدودی که ممکن است و محدودیت های زندگی این جهانی اجازه می دهد، آن را بشناسیم:

در زندگی، فقط وقتی می توانیم اندکی به حقیقت نزدیک شویم که به حدّ امکان کاری به کار تن نداشته باشیم و جز مقدار ضروری به آن نپردازیم و نگذاریم طبیعت تن، روح ما را آلوده سازد، بلکه تا می توانیم خود را از آن

۱- (۱) . همان، ۶۶.

۲- (۲) . همان، ۶۵.

۳- (۳) . همان، ۶۶.

برکنار نگاه داریم تا خدا ما را از آن رهایی بخشد. چون آن روز فرارسد و ما از ابلهی ها و آلایش های تن آزاد گردیم، به احتمال قوی با پاکانی چون خود همنشین خواهیم شد و در پرتو پاکی خویش، حقیقت را که از آلایش مبرّ است خواهیم شناخت در حالی که ناپاکان از رسیدن به آن پاک محروم خواهند ماند. (۱)

مراحل معرفت

افلاطون برای آن که فقر این جهان و فقدان هرگونه حقیقتی را در آن آشکار سازد و امیدِ دستیابی به هر نوع حقیقت و معرفت راستینی را در جهان به یأس مبدّل سازد، پرسش می کند که آیا چیزی به نام «عدالت» و «زیبایی» وجود دارد یا نه؟ ما «عدالت»، «زیبایی» و «خوبی» را همواره چیزی می دانیم; اما این چیزها را هرگز به چشم ندیده و با هیچ حس دیگری درنیافته ایم. (۲) آن چه در جهان می یابیم تنها مصادیق و تجسّمهای ناقص این امور به شمار می روند. ما با یک عمل عادلانه، یک گل زیبا و یک انسان خوب روبرو می شویم و نه با «عدالت»، «زیبایی» و «خوبی». حال اگر همین اموری را که با آنها مواجه شده ایم را «حقیقت» بدانیم، در مرحله ظن و گمانیم و «سراب» را به جای «آب» گرفته و مغلوب پندار شده ایم. افلاطون این معرفت موهوم را مایه سرگردانی و از دست دادن روشن بینی می داند:

اگر]روح[به محیطی روی آورد که با تاریکی آمیخته است، یعنی توجه خود را به جهان کَوْن و فساد معطوف سازد، فقط پندار و عقیده به دست می آورد و روشن بینی را از دست می دهد و در دایره پندارها سرگردان می شود و چون موجودی می گردد که از خود بی بهره است. (۳)

بر این اساس، تمام کسانی که حقایق اشیاء و موجودات را در همین جهان جست وجو کرده، در پاسخ به پرسش از حقیقتِ موجودات، انگشت اشاره به سمت مصادیق آنها دراز می کنند، گرفتار «وهم»اند; مثلاً: اگر کسانی این

۱- (۱) . همان، ۶۷.

۲- (۲) . همان، ۶۵.

۳- (۳) . افلاطون، جمهوری، ۵۰۸.

«اسب»های جزئی را، که تقلیدهای ناقصی از «اسب حقیقی» و مثالی اند، اسب بدانند، دچار پندار و خیال هستند و هیچ معرفتی از اسب ندارنـد جز در حـد «عقیـده». هم چنین کسـانی که این جهان و طبیعت خارجی را عالم واقعی می داننـد، معرفتی از آن ندارند.

بسیارند کسانی که در مقام اعتراض، بر افلاطون خرده می گیرند و می گویند: حاصل فلسفه ورزی های او، دورشدن و محروم مانـدن مـا از این جهـان و زنـدگی واقعی و پرداختن به کلیات انتزاعی و عالم موهوم «مثالی» است. در نگاه این افراد، «واقعیت» داشـتن این جهـان، چنان آشـکار و گریزناپـذیر است که هر حقیقتی بیرون و در ورای آن «موهوم» است. در نظر افلاطون، این افراد فاقد «معرفت» یا اپیستمه بوده، گرفتار «عقیده»اند:

اکنون خطی را تصور کن که به دو بخش نا برابر تقسیم شـده است: یکی از آن دو بخش، عالم دیدنی هاست و دیگری، عالم شناختنیها. هر یک از این دو بخش را نیز به همان نسبت به دو جزء تقسیم کن. (۱)

«عـالم دیـدنی ها» که همان «عالم محسوس» (۲) است، خود شامـل دو بخش می شود: تصـاویر، که همان شـبح و سایه اشـیای محسوس است، و خود اشـیای محسوس (اعم از جانـدار و بی جان). بخش اوّل که نازل ترین مرحله جهان است، تنها «پندار» و گمانی را به ما می بخشـد و بخش دوم، تنها ما را به «عقیده» می رساند. این جهان به لحاظ معرفت بخشـی، جهان گمان و ظنّ (۳) است. مـا در این مرحله، به «معرفت راستین» دست نمی یـابیم. برای رسیـدن به چنین معرفتی بایـد از مرز «عـالم دیـدنی ها» عبور کرده، به «عالم شناختنی ها» وارد شد. اما این «عالم معقول» (۴) نیز خود به دو بخش تقسیم می شود: بخش اولِ این عالم، مرحله وجود مفاهیم ریاضی یا صور واسطه است. در این مرحله، ما به جای این که به یک مبدأ مطلق

۱- (۱) . همان، ۵۰۹.

۲- (۲) . Doxasta.

۳- (۳) . doxa.

۴- (۴) . Noeta.

برسیم و «مُثُـل» را به تماشـا بنشـینیم، مجبوریم که همان موضوعات جزء دوّمِ بخشِ نخستین جهان را که عین اشـیای محسوس نامیـدیم، هم چون تصـاویری تلقّی کنیم و آنهـا را پـایه کـارقرار دهیم و به سوی نـتیجه ای که برای خود معین کرده ایم، پیش رویم. این بخش از عـالم معقول، در واقع شـأن عـالم میـانه و «برزخ» را دارد که بین مـا و حقـایق «مُثُل» فاصـله شـده و جـدایی انداخته است.

در جزء نخستینِ عـالم معقولات، روح آدمی ناچار است محتوای خود را از راه به یاری گرفتن مفروضاتِ ثابت نشـده به دسـت بیاورد.

در این بخش از عالم، ما هنوز درگیر تصاویریم و به واسـطه آنهاست که حقایق عالم معقول را می شناسیم؛ اما در مرحله عالی جهان که همان «عالم معقول» است، ما بدون وساطت تصاویر، حقایق و مُثُل را در می یابیم:

در جزء دیگر عـالم معقولاـت، روح آدمی از مفروضـات به سوی یک اصل و مبـدأ اولی، که دیگر به هیـچ وجه بر مفروضات متّکی نیست، بـاز می گردد و بـدون اسـتمداد از تصاویر که در مورد نخستین جزء عالم معقولات به یاری گرفته بود، و فقط به یاری ایده ها و مفهوم های مجرّد، در راه پژوهش گام بر می دارد. (۱)

افلاـطون در پایـان کتـاب شـشم «جمهوری»، چنین نـتیجه می گیرد که در برابر چهـار مرحله ای که برای «هستی» ذکر کردیم، چهـار نوع «فعـالیت روحی» یـا «چهار مرحله معرفتی» وجود دارد: ۱. شـناسایی از طریق تعقّل و خِرَد که درک بی واسـطه ایـده هـاست، در مرحله عـالی جهان و عالی ترین فعالیت روحی انجام می پـذیرد؛ ۲. شـناسایی از طریق اسـتدلال و بر طبق مفروض گرفتن امور ثـابت نشـده در بخش نـازلِ عـالم معقولات تحقّق می یابـد؛ ۳. شـناسایی در مرحله موجوداتِ محسوس، عقیـده و اعتمـادی است که به واسـطه گـواهی حـواس به دست می آیـد؛ ۴. «جزء چهـارم که فقـط نمـودی میـان تهی از حقیقت است، موضوع پندار است.»

بنابراین، هر یک از این «چهار مرحله معرفتی» به میزانی که موضوعاتشان از

۱- (۱) . همان، ۵۱۰.

«هستی» و «حقیقت» بهره مند باشند، از روشنی و حقیقت شناسایی بیشتری بهره خواهند داشت.

نکته مهمی که در پایان این بخش باید مورد توجّه قرار گیرد، «نقش ایده نیک در تحقّق معرفت است». افلاطون برای طرح این حقیقت، حس بینایی را مثال می زند: آیا برای دیدن، وجود چشم های بینا و اشیای دیدنی کافی است یا عامل سوّمی هم ضرورت دارد؟ این عامل سوّم همان روشنایی است که بدون آن، هیچ چشم بینا و تیز بینی قادر نیست حتی نزدیک ترین اشیاء به خود را ببیند. ما موجودات دیدنی را در پرتو نور و روشنگری خورشید می بینیم. افلاطون «ایده نیک» را همانند خورشیدی می داند که حقایق و «مُثُل» را برای ما روشن و دریافتنی می کند:

همان نقشی را که «نیک» در جهان معقول در مورد خِرَد و آن چه به وسیله خِرَد دریافتنی است به عهده دارد، همان نقش را خورشید در جهان محسوسات در مورد حس بینایی و چیزهای دیدنی دارد. (۱)

البته نقش خورشید یا «ایده نیک»، تنها روشن نمودن موضوعات و امور شناختنی نیست، بلکه این دو به فاعل شناسنده نیز نیروی شناسایی عطا می کنند:

اگر ما به چیزهایی که روشنایی روز بر آنها می تابد ننگریم، بلکه به چیزهایی نگاه کنیم که در معرض نور ضعیف شبانه قرار دارند، چنان که می دانی چشم های ما ضعیف و تقریباً نابینا می شوند چنان که گویی از نیروی بینایی بی بهره اند...؛ ولی اگر به چیزهایی بنگریم که در پرتو خورشید قرار دارند، آنها را آشکارا می بینیم و از یکدیگر تمیز می دهیم. یعنی: در آن حال، همان چشم ها از نیروی بینایی کامل برخوردار می گردند.

در نهایت، افلاطون مدعی می شود که «ایده نیک» در واقع موضوعات شناختی را تحقّق می بخشد. این موضوعات نه تنها در قابلیت شناخته شدن، مدیون و وابسته به «ایده نیک» هستند، بلکه وجود و ماهیت خود را نیز از او کسب می کنند. این حقیقت تا حدودی درباره «خورشید» نیز صادق است؛ چرا که خورشید نه تنها به امور محسوس، قابلیت دیده شدن را می بخشد، بلکه علّت وجود و نشو و نمای آنها نیز هست.

۱- (۱) . همان، ۵۰۸.

فلسفه و فیلسوف در نظر افلاطون

افلاطون در فضا و وضعی به «فلسفه» روی آورد که نگرش عمومی درباره آن به مرگ سقراط انجامیده بود. «یونان» در آن روزگار در معرض رواج و حاکمیت خطابه، سفسطه و سیاست بود و هرچند در آن، زمینه های بسیار مناسبی برای شکوفایی اندیشه های فلسفی به وجود آمده بود، ولی با وجود این، اندیشه های بدلی و مدّعیان دروغینِ علم و دانایی، عرصه های معارضه با زبان و تفکّر فلسفی را فراهم آورده بودند. اکنون باید دید که در چنین فضایی، افلاطون چه تصویری از فلسفه و فیلسوف ارائه می کند.

اگر بخواهیم از طریق نوشته های افلاطون با معنا و سیمای «فیلسوف» آشنا شویم، در نگاه نخست با تصویر واحدی از آن روبه رو نخواهیم شد. افلاطون از زوایای متنوّعی به شخصیت فیلسوف، نظر کرده و از این طریق به ما نشان داده است که داوری یک جانبه درباره او چندان نمی تواند منصفانه باشد.

فیلسوف در این نوشته ها، گاه به عنوان فردی منزوی و گسیخته از مردم و جامعه معرفی شده و گاه، نه تنها در زندگی مردم مشارکت جسته، بلکه به عنوان بالاـترین «رهبر سیاسی» جامعه شناسانده شده است. در جای دیگر، فیلسوف به عنوان انسانی تعریف شده که «طالب مرگ» است و مردن را تمرین می کند و در جای دیگر شخصیت او چنان تصویر شده که حتی با سخت گیری در پی «هدایت دیگران» است. حال ببینیم تا چه میزان می توان این قطعات متنوع و در ظاهر ناهمگون را به هم پیوند داده، تصویر یگانه ای از یک فیلسوف نشان دهیم؟

۱. در رساله «ثئای تتوس»، فیلسوف، چنان معرّفی شده است که در مناسبات و زندگی معمولی خود، توانایی ارتباط با مردمان را ندارد و به همین دلیل از نائل شدن به مقام و منزلت اجتماعی عاجز بوده و دارای تأثیر چندانی در سرنوشت مدینه و اجتماع انسانی نیست.

] آنان [از جوانی نه راه میدان شهر را می آموزند و نه می دانند که دادگاه کجاست و انجمن شهر در کجا تشکیل می یابد و دیگر مقامات دولتی درکدام نقطه مکان دارند...; از این که فلان کس از خاندانی بزرگ برخاسته است یا لکه ننگی به دامان خانواده ی پدری یا مادری او هست یا نیست، چنان بی خبرند که از شماره ریگ های کنار دریا، اما نه تنها از همه آن امور بی خبرند، بلکه از این بی خبری هم آگاه نیستند; زیرا از آن امور نه برای آن برکنارند که از این راه اشتهاری به دست آورند، بلکه اگر نیک بنگری تنشان در میان خلق است و روحشان... در عین بی اعتنایی به امور آدمیان، در همه جا می گردد و زیرِ زمین و ورای آسمان را می پیماید و ستارگان را می سنجد و در همه جا حقیقت و ماهیت کلّ هستی را می جوید و التفاتی بدآن چه در نزدیکی او می گذرد، ندارد. (۱)

در این سخنان، فیلسوف به نحوی ترسیم شده که با زندگی رایج و حیات طبیعی مردمان بیگانه است; اما این بیگانگی از سر اراده و انتخاب و برای رسیدن به مقصود خاصّی، همانند شهرت نیست و اساساً خود فیلسوف، نسبت به این بی خبری و بیگانگی خود از زندگی رایج آگاهی ندارد. این بی خبری و عدم آگاهی از آن، هردو

۱- (۱) . افلاطون، ثئای تتوس، ۱۷۳.

محصول خبر و آگاهی دیگری است که روح فیلسوف را در جست وجو و تکاپو انداخته و بنیان زندگی او را بر حیرت و تفکّر بنا نهاده است.

اذهان خو گرفته به خبرهای حقیر و منتشر و ارواح انس یافته با عادت های رایج زندگی، به آسانی، این بیگانگی و بی خبری فیلسوف را به «جنون» و کمبود «دانایی» تعبیر کرده، جست وجوهای او را به باد استهزاء می گیرند. در این زمینه افلاطون از زبان سقراط، داستان تالس را شاهد می آورد که وقتی غرق تماشای ستارگان بود در چاه افتاد و دختری از روی استهزاء گفت: «این مرد می خواهد بر اسرار آسمان واقف شود، درحالی که از زیرپای خود بی خبر است.» سخن این دختر، کاملا مقبول عرف و منطبق با عادت های زندگی ماست و صرفاً در نتیجه نوعی فراروی از مرز عادت های رایج می توان به مسخره و خطا بودن آن پی برد; ازاین رو، فیلسوف حقیقی که در این عبارات افلاطون تصویر شده است، در زندگی رایج و معمولی نه تنها محکوم است، بلکه هیچ گونه مدافعی نیز ندارد:

چنان کسی اگر بخواهد با دیگری معامله ای کند یا مجبور شود که در دادگاه یا جایی مانند آن درباره مسائل پیش پا افتاده سخن بگوید از ناتوانی و بی تجربگی به چاه می افتد و نه تنها دخترکان، بلکه همه مردمان را به خنده می آورد و کسانی که سخنش را می شنوند ابلهش می شمارند. (۱)

۲. این انزوا و بی خبری فیلسوف از حیات و عادت های عرفی، در رساله «فایدون» به سطح بالاتری ارتقا پیدا می کند: سطحی که در آن فیلسوف طلب «مرگ» کرده، حتی آن را تجربه می کند.

نسبت «فلسفه» با «مرگ»، به حقیقتی ارتباط دارد که فیلسوف در جست وجوی آن است. درک آن «حقیقت» بدون تجربه مرگ و فارغ شدن از شوائب و تعلّقات جسمانی ناممکن است; ازاین رو طالب آن «حقیقت» از مرگ پروایی ندارد; چرا که خود، قبل از مرگ، به نوعی مرده است و تنها به واسطه

۱- (۱) . همان، ۱۷۴.

روان و جان خود زندگی می کند:

مردی که زندگی را در خدمت فلسفه به سرآورده است، باید مرگ را با گشاده رویی بپذیرد و امیدوار باشد که در جهان دیگر، جز نیکی و نیک بختی نخواهد دید... راستی این است که کسانی که ازراه درست به فلسفه می پردازند در همه عمر، بی آن که دیگران بدانند، هیچ آرزویی جز مرگ ندارند... فرق فیلسوف با مردمان دیگر این است که می کوشد تا روح خود را از گرفتاری تن رها سازد.... تا در دام تن گرفتاریم و روحمان با این دیو دست گریبان است نخواهیم توانست به آرزوی خود برسیم و حقیقت را در یابیم... روحی که در بند تن است دسترسی به شناسایی نمی تواند داشت. (۱)

همان طور که در این عبارات نشان داده شده، گسیختگی میان «فیلسوف» و زندگی عادی مردم در این جا به نوعی ژرف تر شده و به مرحله گسیختگی «روح» او از «تن» ارتقا یافته است. درد «حقیقت»، تعلّقات روحی فیلسوف را یکی پس از دیگری درهم می شکند تا در آزادی و فراغت کامل مجال «معرفت» فراهم آید.

روح، تنها هنگام مرگ از تن جدا می گردد و آزاد می ماند. در زندگی فقط وقتی می توانیم اندکی به حقیقت نزدیک شویم که به حدّ امکان، کاری به کار تن نداشته باشیم و جز مقدار ضروری به آن نپردازیم و نگذاریم طبیعت «تن»، «روح» ما را آلوده سازد، بلکه تا می توانیم باید خود را از آن برکنار نگاه داریم تا خدا ما را از آن رهایی بخشد. (۲)

ارتباط میان «جان و جسم» یا «روح و تن» از عمده ترین مباحث فلسفی و عرفانی تاریخ اندیشه بوده که تاکنون نیز به نحو بنیادینی مورد توجّه است. سخنانی که افلاطون از زبان سقراط برای ما بیان کرد، آشکارا رنج آور بودنِ تعلّق «جان» به «جسم» و مانع بودن تن از معرفت را نشان می دهد. «مرگ» این رنج و مانع را درهم می شکند و «روح» را برای نائل شدن به معرفت و حقیقت رهایی می بخشد. (۳)

۱- (۱) . افلاطون، فایدون، ۶۴ - ۶۶.

۲- (۲) . همان ۶۷.

۳- (۳) . این تعلیم سقراطی را به وفور می توان در عرفان و ادبیات عرفانی باز جست; برای نمونه: حافظ، تن را حجاب و مانع جان می داند و ازاین رو آرزوی رهایی از آن را دارد: حجاب چهره جان می شود غبار تنم خوشا دمی که از این چهره پرده برفکنم چگونه سیر کنم در فضای عالم قدس که در سراچه ترکیب، تخته بندِ تنم

پرسش درخور تأمّلی که در این جا باقی می ماند، این است که بر خلاف چنین تعلیمی، چرا «خودکشی» حتی در دیدگاه خود سقراط امری مردود و نامقبول است؟ (۱)

۳. سیر و فرایند بیگانگی فیلسوف با مردمان و زندگی این جهان به قطع تعلّقات و نفی «تن» و در نهایت به «مرگ» انجامید. اما آیا این بدان معنا نیست که فیلسوفان به جهان و اجتماع انسان ها پشت کرده، هرگز به سعادت و نیک بختی آنان توجهی ندارند؟ رساله «جمهوری» مانع از آن می شود که چنین تصوّری را درباره فیلسوفان بپذیریم. در این رساله، جایگاه اجتماعی و سیاسی فیلسوفان بیان شده و رهبری و حاکمیت آنان مورد تأکید قرار گرفته است. در آن جا تأکید شده که ما باید بکوشیم و کاری کنیم که پاسداران جامعه ما فیلسوف باشند. (۲)

این وظیفه مردم است که فیلسوف حقیقی را بشناسند و زمام امور را به دست او بدهند. نباید انتظار داشت که خودِ فیلسوف، رهبری و حاکمیت بر مردم را از آنان تقاضا کند:

اقتضای طبیعت این نیست که ناخدا از ملّاحان تقاضا کند که سکّان کشتی را به او بسپارند یا دانشمندان به درِ خانه توانگران بروند...; طبیعت خلاف این را اقتضا می کند: بیمار، خواه توانگر باشد و خواه تنگ دست، باید به در خانه پزشک برود و آن که نیازمند رهبری است، باید دست تقاضا به سوی کسی دراز کند که در رهبری استاد است. بنابراین، کسی هم که شایستگی زمامداری دارد، نباید از دیگران تقاضا کند که به فرمان وی گردن بنهند. (۳)

پس جایگاه اجتماعی و رهبری سیاسی فیلسوفان، یک اعتبار و قرارداد نیست که وجود و عدمش به پذیرش یا عدم پذیرش مردمان متکّی باشد. مردم جامعه، خود، اگر بکوشند تا بهترین نوع نظام سیاسی را کشف کرده، برطبق آن زندگی خود را سامان دهند، خواهند یافت که یگانه انسانی که شایسته حاکمیت است،

۱- (۱) . جهت تأمّل و برای نمونه، رجوع کنید به پاسخ سقراط در رساله فایدون.

۲- (۲) . افلاطون، جمهوری، ۵۰۳.

۳- (۳) . همان، ۴۸۹.

«فیلسوف» است:

تا روزی که زمام حکومت به دست فیلسوفان نیفتاده است، بدبختی افراد جامعه ها به پایان نخواهد رسید. (۱)

مبنای این نظریه سیاسی افلاطون درباره «رهبری فیلسوفان» و تأکید و اصرار بر آن، عبارت از این اصل اساسی است که:

اگر کسی نداند عدالت و زیبایی به چه علت نیک اند، نخواهد توانست چنان که باید از آنها پاسداری کند و... کسی که خودِ «نیک» را نشناسد، نخواهد توانست عدالت و زیبایی را بشناسد. (۲)

تصویری که افلاطون از «فیلسوف» ارائه می نماید، در «تمثیل غار» او بروز یافته است. به همین دلیل و نیز به دلیل اهمیت و جایگاه این تمثیل در مباحث وجودشناسی و معرفت شناسی افلاطون، به اختصار، نظری به آن خواهیم افکند.

تمثیل «غار»

تمثیل مشهور «غار» که افلاطون آن را در کتاب هفتم «جمهوری» مطرح کرده است، علاوه بر آن که به مباحث معرفت شناسی مربوط می شود، تصویری است از وضعیت زندگی آدمیان و جایگاه و نقش «فیلسوف» در آن. مراحلی که تاکنون درباره شخصیت و زندگی فیلسوف مطرح شد، به نحو جامع و فراگیری در «تمثیل غار» نمایان شده است.

انسان هایی را فرض کنید که از ابتدای زندگی، بدون آن که خود بدانند در درون یک «غار» و رو به سمت دیواره انتهایی آن زندگی کرده اند. این انسان ها در اسارت زنجیرهایی اند که گردن و پاهایشان را بسته و مانع از آن شده است که به سمت دهانه بیرونی غار نگاهی کنند یا راهی بپیمایند. آنان همواره پشت به دهانه بیرونی «غار» زندگی می کنند و صرفاً دیواره

۱- (۱) . همان، ۵۰۱.

۲- (۲) . همان، ۵۰۶.

انتهایی آن را مشاهده می کنند; اما در بیرون «غار» و به فاصله ای دور، آتشی روشن است که پرتو و روشنایی آن وارد فضای درونی شده و دیواره انتهایی آن را روشن کرده است. در فاصله میان زندانیانِ غار و آتشی که در دوردست و در پشت سر آنان قرار دارد، پرده یا دیوار کوتاهی است همانند «پرده ای که شعبده بازان میان خود و تماشاگران می کشند تا از بالای آن، هنرهای خود را به معرض نمایش بگذارند.» پشت این دیوارِ کوتاه، افراد بسیاری در حال رفت و آمدند که اشیای گوناگونی، همانند پیکره های سنگی یا چوبی انسان و حیوان را به این سو و آن سو می برند. این اشیاء و پیکره ها از بالای دیوار پیداست و به همین دلیل، سایه های آن بر روی دیواره انتهایی غار می افتد و در معرض دید زندانیان قرار می گیرد. کسانی که آن پیکره ها و اشیاء را با خود حمل می کنند، بعضی با یکدیگر سخن می گویند و بعضی خاموشند:

آن زندانیان، تصویرهای خودِ ما هستند. آیا آنان از خود و از یکدیگر جز سایه ای دیده اند که آتش به دیوار غار می افکند؟... آیا از پیکره ها و اشیائی هم که در بیرون غار به این سو و آن سو برده می شوند، جز سایه ای توانسته اند ببینند؟... آیا اگر بتوانند با یکدیگر سخن بگویند، موضوع گفتارشان جز سایه هایی خواهد بود که بر دیوار روبه رو می بینند؟... و اگر صدای کسانی که در بیرون رفت و آمد می کنند، در دیوار غار منعکس شود، آیا زندانیان نخواهند پنداشت که آن سایه ها با یکدیگر سخن می گویند؟ بی گمان چنین خواهند پنداشت. (۱)

وضع معرفتی زندانیان، ریشه در وضع وجودی آنان دارد و پندارهایی که بر زندگی شان حاکمیت یافته، نتیجه جهتِ زندگی آنان است. اکثریت آدمیان در زندگی خود دچار وضع اسف باری هستند; اما از آن جا که این سایه ها و پندارها را حقیقتِ و تنها حقیقت موجود می دانند، کمترین درکی از اسارت و محکومیت خود ندارند و به همین دلیل، حتّی آرزوی آزادی نکرده، بودن در اسارت و وضع

ص:۱۳۷

۱- (۱) . همان، ۵۱۵.

موجودِ خود را بر همه چیز ترجیح می دهند. زندگی در عالم شبح و سایه، انسان ها را در حالت پندار و خیال (ایکونس) محصور می کند.

حال اگر یکی از زندانیان را از بند اسارت رهایی داده، او را مجبور کنند که یک باره برخیزد و روی به عقب برگردانده، به سمت روشنایی بیرونی برود و در آن بنگرد، بی تردید از این حرکات عذاب خواهد کشید و حتّی، چون چشم هایش به نور عادت ندارد، نخواهد توانست عین اشیاء را ببیند و اگر به او بگویند: «تا این دم، جز سایه ندیده ای، ولی اکنون به هستی راستین نزدیک تر شده ای و به اشیای واقعی می نگری و ازاین رو بهتر از پیش می توانی دید»، صرفاً بر تحیرش افزوده می شود و در این سرگردانی، معتقد خواهد شد که همان سایه هایی را که قبلا می دیده، حقیقی تر از این اشیائی است که اکنون او را حیرت زده کرده اند. چنین فردی، اگر مجبور شود که در خودِ روشنایی نگاه کند، ای بسا که کور شود یا از درد چشم هایش، دوباره به سمت همان سایه ها بگریزد.

به عبارتی: بر اساس تعلیم افلاطون، تا کسی در اثر تربیتِ فلسفی به ظرفیت های تازه ای جهت مواجهه با حقیقت نائل نشود، نخواهد توانست در برابر هجوم معانی و حقایقی که تاکنون از آنها غافل بوده است، مقاومت کرده و به «معرفت» دست یابد.

در این میان، «فیلسوفان حقیقی» حکایت دیگری دارند. آنان به تدریج از وضع اسف بار و وهم آلودِ زندگی عوام فاصله می گیرند و در اثر درکی که از اسارت و تعلّقات خود دارند، می کوشند تا با «مشقِ مردن» بر این مغلوبیت و محکومیت خود فائق آمده، «آزادی» را تجربه کنند. آزادی حقیقی برای فیلسوف، «رهایی از پرده های وهم و پندار» است. این رهایی از اوهام و سایه ها، فیلسوف را با حقایق آن چه که تاکنون سایه هایشان را می دید، مواجه می سازد. در این مرحله، روح فیلسوف از تعلّقات و گره خوردگی های زندگی عامّه مردم، رها و عریان شده و دیگر در دام سفسطه و اوهام که همه، محصول شهوات و تعصّبات است، گرفتار نخواهد بود.

تـا این جـا حرکت و تحوّلی که اتّفـاق افتاده، عبارت است از انتقال از عالم وهم و شـهوت و پنـدار (ایکونیس) به مرحله درک اشـیای محسوس (زوآ) اعم از جانـدار و بی جان. این مرحله را افلاطون به لحاظ معرفتی، مرحله «عقیده» یا «پیستیس» می نامد. امـا سـیر وجودی و معرفتی فیلسوف در این مرحله متوقّف نمی شود، بلکه او می بـایست به درک واقعیـات نـامحسوس نیز نایل شود و از سطح مرحله «عقیده»، عروج کند.

فیلسوف می تواند در اثر مداومت در سلوک و تمرین «مرگ»، از فضای «غار» و تاریکی های آن بیرون آمده، روشنایی آفتاب را دریابـد. در این جهانِ روشن شـده به نور خورشـید، فیلسوف، چیزهایی را خواهـد دید که همه در پرتو نور خورشـید یا آ ن آتش مثالی روشن شـده اند. این چیزها در واقع همان واقعیات معقول و نامحسوسـی هسـتند که در فلسـفه افلاطون تحت عنوان «مُثُل» شـناخته می شوند. صـرفاً در این مرحله است که می توان به معنای صـحیح کلمه، داشتن «معرفت» را به انسان نسبت داد; چرا که در مرحله پنـدار مـا بـا وهم و سـایه روبه روییم و در مرحله عقیـده بـا امور محسوس و دائمـاً در حال تغییر، حال آن که معرفت صـرفاً در مورد امور ثابت و لایتغیر، یعنی امور «معقول» ممکن است. اما همه مراحل ذکر شـده، مقـدّمه ای هسـتند برای رسیدن به معرفت نهایی و راستین:

آن دانش هـای مقـدّماتی در روح آدمی، این اثر را دارنـد که شـریف ترین جزء روح به عـالم بالاـ راهنمایی می شود تا بتواند شریف ترین چیز را در عالم هستی راستین مشاهده کند. (۱)

«فیلسوف» با جدّیتِ تمام و با رهایی راستین از هر آن چه رنگ و بوی تعلّق دارد، خود خورشید، یعنی «مثال خیر/ نیک» را می بیند. این جاست که فرد فیلسوف به «علم» یا حالت نوئزیس رسیده است.

ص:۱۳۹

۱- (۱) . همان، ۵۳۲.

«فیلسوف» در این مقام، وقتی به یاد جایگاه پیشین خود بیفتد و انسان هایی را که هنوز در آن جا به سر می برند به یاد آورد، تحوّلات عظیمی را نسبت به گذشته در خود احساس خواهد کرد و این دگرگونی ژرف در زندگی خود را، سعادتی بزرگ خواهد شمرد و به زندانیان و در غارنشسته ها به دیده ترحم خواهد نگریست.

از این مقام رفیع، مناسبات، افتخارات و دل خوشی های رایج در میان زندانیان پوچ و بی اساس دیده می شوند. فیلسوف، وقتی به یاد می آورد که در میان زندانیان، آن که در اثر تیزبینی خود، سایه ها را بهتر از دیگران تشخیص می داد، چگونه مورد ستایش و تشویق قرار می گرفت و چگونه آنان که حافظه و هوش قوی و سرشاری داشتند و می توانستند آمدورفت سایه ها را پیش بینی و محاسبه کنند و از این طریق به شهرت و پاداش فراوانی دست یابند، نه تنها به حالشان غبطه نمی خورد، بلکه آن همه موفقیت، احترام و افتخار دروغین را به چشم حقارت می نگرد و به قول هومر، کارکردن در مزرعه یک دهقانِ فقیر را بر آن زندگی و آن پندارهای واهی ترجیح خواهد داد. (۱)

افلاطون در ادامه، از بازگشت فیلسوف به سمت زندانیان غار سخن گفته و نشان داده است که در این مسیرِ بازگشت، از آن جا که چشمان فیلسوف، دیگر به تاریکی عادت ندارد و قادر نیست به خوبی ببیند، مورد تمسخر زندانیان قرار خواهد گرفت و چون برای آزادی زندانیان و در جهت رهایی آنان از اوهام و تاریکی ها تلاش کند و سعی نماید که آنان را به سوی روشنایی بکشاند، مورد خشم و نفرت زندانیانی قرار خواهد گرفت که سایه ها و پندارهای حاکم بر زندگی شان را دوست دارند. این خشم و ناراحتی زندانیان تا آن جا پیش می رود که حتی فیلسوف را به مرگ محکوم کنند. سقراط خود نمونه عالی چنین وضعی بود.

اما به رغم تصوّری که زندانیان درباره «فیلسوف» دارند و خلاف آن چه در آغاز به نظر می رسد، فیلسوف نه سزاوار تمسخر و توهین است و نه اهل انزوا و بی تفاوتی نسبت به سعادت انسان ها، بلکه فیلسوف و تنها کسی که توانسته است

۱- (۱) . همان، ۵۱۶.

ایده یا مثال «خیر/نیک» را دریابد، می تواند به نحو حقیقی در زندگی اجتماعی و سیاسی مردمان دخالت کند و حیات حقیقی آنان را سامان دهد.

فیلسوف، البته به قصد رسیدن به منفعت و دست یافتن به موقعیت ویژه ای نیست که به امور مردمان می پردازد، او به دلیل قرار گرفتن در مرحله عالی جهان، حتّی حوصله پرداختن به مسائل آدمیان را ندارد، بلکه روحش صرفاً در این آرزوست که در همان مقام اعلی بماند; ولی از آن جا که تنها فیلسوف است که پس از تحمّل رنج های بی کران، ایده ی «خیر/نیک» را در یافته است و از طرفی چون تنها کسی می تواند از عدالت و زیبایی دفاع کند که ایده «نیک» را دریافته باشد، پس تنها فیلسوف است که شایستگی حکومت و به دست گرفتن زمام امور را دارد:

آن چه آدمی در عالم معقول، در پایان کار و پس از تحمّل رنج های بی کران در می یابد، ایده «نیک/ خیر» است; ولی آدمی، همین که به دیدار آن نایل شد، ناچار یقین حاصل می کند که در همه جهان هر خوبی و زیبایی ناشی از اوست... و حقیقت و خِرَد، هر دو آثار او هستند. بنابراین کسی که بخواهد چه در زندگی خصوصی و چه در زندگی سیاسی از روی خِرَد کار کند باید بکوشد تا به دیدار او نایل آید. (1)

حاکمیت و رهبری اجتماع، اگر بر عهده کسی، غیر از «فیلسوف» باشد، در واقع بدان معناست که «کوری عصاکش کوران دیگر شده»; چراکه در نظام فکری افلاطون، آنان که زندانیان غار و اسیران وهمند، فاقد معرفتند و بینایی کاذب دارند. فراموش نکنیم که افلاطون خصوصاً در مسیر مبارزه با «سوفسطائیان» بود و این گروه نه تنها به دیدار «مُثُل» نائل نشده بودند، بلکه حقیقتِ آن را نیز انکار می کردند.

نگاهی به اخلاق در اندیشه افلاطون

کوشش اساسی در حوزه اخلاق، آن است که آدمی در جایگاه حقیقی خود قرار

۱- (۱) . همان، ۵۱۷.

گیرد و شخصیت خود را به سَمْتِ سعادت و نیک بختی حقیقی پیش بَرَد; یعنی: در اخلاق، محور اصلی همه مباحث و تلاش ها، رسیدن انسان به «خیر» است. اما مراد از این «خیر» چیست؟ چه نوع زندگی و حیاتی را می توان «خیرِ» حقیقی انسان نامید که آدمی در آن به جایگاه اصلی و سعادت حقیقی خود نایل شده باشد؟

افلاطون در مکالمه «فیلبُس»، برای پاسخ به این پرسش، دو دیدگاه را در مقابل یکدیگر قرار می دهد: یکی نظر پروتارخوس [(۱)](#) است که «خیر» را همان «لذّت» دانسته و در مقابل،دیدگاه سقراط است که بر طبق آن «لذّت» یا کامرانی های بدنی، شایسته آن نیست که به عنوان سعادت و «خیرِ» یک زندگی انسانی محسوب شود.

سقراط در آغاز، اوصافی را برای «خیر» یا «نیک» برمی شمارد که مورد قبول پروتارخوس نیز هست: «نیک» باید: ۱. بالضروره کامل باشد نه ناقص; ۲. برای خود، کافی و بی نیاز از همه چیز باشد، یعنی: خود نباید مقدّمه ای برای رسیدن به چیز دیگری لحاظ گردد و الّا خیر حقیقی همان «چیز دیگر» خواهد بود; ۳.هرکس آن را بشناسد به دنبال آن بشتابد و بکوشد تا آن را به دست آورد و مالک شود و در این مسیر به هرچیز دیگری بی اعتنا شود. [(۲)](#)

حال با توجه به این اوصافِ مورد توافق، سقراط می کوشد که از طریق مقایسه میان «لذّت» و «دانایی»، «خیر» و «نیک» حقیقی را معین سازد. آیا زندگی توأم با «لذّت» همان «خیرِ» حقیقی انسان است یا زندگی همراه با «دانایی»؟ آن چه در این پرسش باید مورد توجّه قرار گیرد، این است که مراد از «لذّت»، «لذّت محض» و عاری از هرگونه «آگاهی» است و مراد از «دانایی» نیز، «دانایی محض» و خالی از هرنوع «لذّت». آیا خیرما در «دانایی محض» است یا در «لذّت محض»؟ اما «لذّتِ محض» چگونه می تواند «خیر» محسوب شود، درحالی که بدون دانایی، از آگاهی نسبت به «لذت» و «شادمانی» نیز ناتوان خواهیم بود و درک ما از آن صرفاً به

۱- (۱) . Pritarchus.

۲- (۲) . افلاطون، فیلبُس، ۲۰.

اندازه احساس صدف ها و جانوران دریایی (۱)خواهد بود؟ پس آیا «دانایی محض» خیر حقیقی است؟

]آیا کسی[آماده است که در زندگی، دانایی و خِرَد و شناسایی را به حدّ کمال دارا باشد، ولی نه از لذّت، کوچک ترین بهره ای برگیرد ونه از درد، بلکه در برابر آنها به کلّی بی حس باشد؟ (۲)

پروتارخوس در جواب سقراط بدون آن که از معایب زندگی توأم با دانایی محض پرسش کند، یا خود، توضیحی دهد، بیان می کند که هیچ یک از این دو نوع زندگی ارج و اهمیتی ندارند و گویی همه مردمانِ دیگر نیز، چنین می اندیشند. بر این اساس، نتیجه منطقی گفت وگو به این جا می انجامد که «خیر» باید آمیزه ای از «لذّت» و «عقل» باشد؛ ولی حلّ مسئله به این سادگی خاتمه نمی یابد و بحث با ظرایف خاصّی ادامه می یابد.

افلاطون به تدریج به این نتیجه می رسد که مراد از لذّت نمی تواند لگام گسیختگی شهوات و حاکمیت آنها بر ذهن و نفس آدمیان باشد. به طور کلّی نمی توان برای لذایذ حیوانی، مقامی بلند قایل شد. لذّت هایی که با «درد» همراهند و بدون درد تحقّق نمی یابند، چگونه می توانند در «خیر» حقیقی جایگاهی داشته باشند. به یک معنا: لذّت هایی که شرط درک و دریافت شان، درد و رنجی است که قبل از آنها باید تحمل کرد، در واقع لذّات حقیقی نیستند؛ به عنوان مثال لذاتی مانند لذّت نوشیدن آب و خوردن غذا تنها پس از تحمل تشنگی و گرسنگی، درک می شوند و آشکار است که نوشیدن آب در حال سیرآبی و خوردن غذا از سر سیری، نه تنها لذت آور نیست بلکه گاه حتی تهوّع آور و بیماری زاست. اما لذّات ناب و حقیقی کدامند؟ افلاطون این لذّت ها را برای نخستین بار در سطح «احساس زیبایی»

۱- (۱) . مثال ها از خود سقراط است.

۲- (۲) . همان، ۲۱.

مطرح می کند.

لذات حقیقی، لذّاتی هستند که موضوعشان رنگ ها و شکل های زیباست; هم چنین است لذّات ناشی از بوها و آوازها. اینها چیزهایی هستند که دوری از آنها سبب درد نمی گردد، درحالی که تملّک آنها آرامی و خرسندی و لذّتی ناب و خالی از درد به ما می بخشد. (۱)

افلاطون در ادامه به «لذّتِ» ناشی از دانستن و شناسایی می پردازد و می گوید:

حق داریم بگوییم که این لذّت با این که با عطشی خاص، یعنی عطش دانستن، همراه است با درد ناشی از آن عطش نمی آمیزد. (۲)

اما اگر «لذّت شناسایی»، ناب و حقیقی است، پس چگونه فراموشی دانش و از دست دادن دانایی رنج آور است؟ مگر خودِ افلاطون مدّعی نشده بود که فراق از لذّات حقیقی سبب درد و رنج نمی گردد و الّا آن لذّات نیز چیزی نخواهند بود، جز رفع همین درد و رنج ها؟ در پاسخ، افلاطون از زبان سقراط مطرح می کند که «نفسِ فراموشی» و از دست دادن دانایی، رنج آور نیست، بلکه «آگاهی به این فراموشی» سبب رنج می شود:

پس باید بگوییم لذّت ناشی از دانش، آمیخته با درد نیست و این لذّت، خاصّ مردمانی اندک است و عامه مردم را بدان دسترسی نیست. (۳)

اکنون پرسش آن است که اگر خیر و نیکِ مطلق آمیزه ای از «لذّت» و «دانایی» است، این آمیزه چگونه حاصل می شود؟

مانند ساقیان،دو چشمه در برابر خود داریم: لذت را می توان به عسل مانند کرد، ولی خِرَد در روشنی و صفا چون آب زلال است. اینک باید بکوشیم تا آن دو را به بهترین وجه ممکن به هم بیامیزیم...; آیا باید تمامی لذت را با تمامی خیر بیامیزیم؟ (۴)

برای پاسخ به این پرسش باید به یاد آورد که سقراط از یک طرف «لذّات» را طبقه بندی کرده، یکی را حقیقی تر از دیگری می داند و از طرفی، در مورد «دانایی»

۱- (۱) . همان، ۵۱.

۲- (۲) . همان، ۵۲.

۳- (۳) . همان.

۴- (۴) . همان، ۶۱.

نیز معتقد است که گاه دانش ما مربوط به امور گذرا و فانی است که دائماً در حال تغییر و دگرگونی اند و نهایتاً فاسد می شوند و در مرحله ای بالاتر، مربوط به اموری است که هرگز در معرض کَوْن و فساد و تغییر قرار نمی گیرند، بلکه پیوسته همان هستند که بودند. «این شناسایی دوّم، چون با حقیقت سروکار دارد حقیقی تر از شناسایی نخستین است.»

حال پرسشی را که قبلا مطرح کردیم، به گونه دیگری بیان می کنیم:

آیا گواراترین زندگی ها هنگامی مهیا خواهد شد که حقیقی ترین اجزای آن دو]یعنی حقیقی ترین معرفت و حقیقی ترین لذت[را به هم بیامیزیم یا به اجزایی هم که چنان نیستند نیاز داریم؟ (۱)

«خیر حقیقی» بی تردید از «معرفت عالی و حقیقی» و از لذّات حقیقی و بلندمرتبه تشکیل شده است; ولی با وجود این، «معرفت غیر حقیقی»، یعنی معرفت به اشیاء و امور گذرا و فانی نیز در صورتی که به عنوان معرفت حقیقی تلقّی نشود و اشیای فانی با حقیقت کامل اشتباه گرفته نشوند، می تواند در آمیزه «خیر» قرار گیرد; به عبارت دیگر: ضرورتی ندارد که انسان برای رسیدن به «خیر» به این زندگی مادّی و عالم فانی کاملا پشت کند و آن را نادیده انگارد، تنها چیزی که لازم است آن است که این سراب و سایه حقیقت نما را با خود «حقیقت» یکی نگیرد.

اما درباره لذّت های غیر حقیقی، چه می توانیم بگوییم؟ آیا آنها را نیز می توانیم در آمیزه «خیر» شرکت دهیم؟ آن چه در این زمینه تعیین کننده است خودِ «معرفت» است. این «معرفت» است که می تواند و باید معین کند که چه میزان از «لذّت» را می توان در دایره «خیر» وارد ساخت.

سقراط بیان می کند که اگر از معرفت و دانش سؤال کنیم که: «میل دارید با لذّات آمیخته شوید؟» خواهند گفت: «کدام لذّات؟» دلیل این پرسش آن است که، مرحله ای

۱- (۱) . همان.

از لـذّت ها نه تنها با «معرفت» ناسازگارنـد، بلکه مانع اصلی رسیدن به آن هستند. این لذّت ها در «نظام فلسفی افلاطون»، بر غفلت و فراموشی ما می افزایند و ما را از دانش محروم می سازند; ازاین رو سقراط از زبان «معرفت» چنین می گوید:

آیا معتقدی ما به هم نشینی لذّاتی نیاز داریم که در راهِ ما هزارگونه مانع برمی انگیزند و جان هایی را که در آن، مکان داریم، مشوّش و دیوانه می سازند و حتی نمی خواهند که ما به وجود بیاییم...؟ البته لذّاتی که ناب و حقیقی خواندی، تقریباً دوستان و خویشان ما هستند. هم چنین لـذّاتی که با تندرستی و زندگی خردمندانه پیوند دارند و لـذّات مربوط به فضایل انسانی... شایسته آننـد که با ما بیامیزند; ولی کسی که به عالمِ زیباترین و معتدل ترین آمیزش ها و پیوندها چشم دوخته است و می خواهد در آن جا ببیند که چه چیز برای آدمیان و همه جهان، نیك است، و بدین سان به ایده «نیك» بر بخورد و تصوری از آن به دست آورد، آیا ممکن است لذّاتی را که با بدی و آشفتگی همراهند با دانش و خرد به هم آمیزد؟ (۱)

پس با این توضیحات می توانیم «ادّعا کنیم که در آستانه منزلگاه «نیک» ایستاده ایم» و تا حدودی از حقیقت آن آگاهی یافته ایم. «اکنون باید ببینیم در این معجون، چه چیزی، هم گران بهاتر از اجزای دیگر است و هم سبب شده که معجون ما محبوب همه خلایق باشد؟» بعد از آن که چنین چیزی را یافتیم، باید ببینیم که آیا «آن چیز با لذّت، خویشی دارد یا با خرد؟».

آن چه سبب ارزش یافتن و خوبی یك امر مرکّب می شود چیست؟ سقراط مدعی است: کشف چنین چیزی در مورد امور مرکب کار آسانی است; چون در چنین اموری اگر عناصر تشکیل دهنده را به «تناسب» و «اعتدال» با یکدیگر نیامیخته باشیم، «هم خود فاسد می شود و هم اجزایش»; چراکه در این صورت «ترکیب» حقیقی و به معنای راستین پدید نیامده است، «بلکه چیزی مغشوش و درهم، حاصل می شود که اثری جز نکبت و ملال ندارد.»

در این عبارات افلاطونی، زمینه های پیوند زدن ماهیت «نیک» با «زیبایی» فراهم آمده است. «اعتدال و تناسب، همان است که زیبایی و هرچیز شریف از آن

۱- (۱) . همان، ۶۳، ۶۴.

می زاید.» اما «خیر» علاوه بر «اعتدال» و «زیبایی»، با «حقیقت» نیز آمیخته است:

پس چون نمی توانیم «نیک» را به یک صورت مجسّم کنیم، با سه شکل «زیبایی» و «اعتدال» و «حقیقت» نمایان می سازیم و می گوییم: حق این است که آن سه را مفهومی واحد تلقّی کنیم و علّت کیفیت خاصّ آن بشماریم، و بگوییم چون آن علتِ «نیک» است معجون ما دارای چنان کیفیتی گردیده. (۱)

بنابراین سیمتریا (تناسب)، کالون (زیبایی) و آله ثیا (حقیقت) سه صورت یا نشان خواهند بود که در «خیر» یافت می شوند.

اکنون باید دید که کدام یک از «لذّت» و «دانایی» به این والاترین نیک ها، یعنی «زیبایی، اعتدال و حقیقت» نزدیک ترند؟

در مورد «حقیقت»، پروتارخوس مدّعی می شود که حتی «احتیاج به دقّت بیش از اندازه نیست» و آشکارا روشن است که «خِرَد، یا عین حقیقت است یا شبیه ترین چیزها به حقیقت.» این ادّعا، بدون هیچ گونه توضیحی، مورد موافقت سقراط نیز هست; اما در مورد «اعتدال» و «تناسب» سخن آن است که «در هیچ جا، نه چیزی بی حدتر و بی اعتدال تر از لذّت پیدا می شود و نه چیزی معتدل تر از خِرَد.» در باب ارتباط «لذّت» و «خِرَد» با «زیبایی» نیز مطلب از همین قرار است. پروتارخوس به سقراط می گوید:

تاکنون کسی پیدا نشده است که در خواب یا بیداری خِرَد را زشت شمرده یا تصور کرده باشد که ممکن است خِرَد در گذشته زشت بوده یا در زمان حاضر و یا در آینده زشت باشد.... (۲)

ولی لذّات می توانند با زشتی همراه باشند و ازاین رو در مواردی سعی در پنهان سازی آن داریم و می کوشیم تا در جلوی چشم دیگران صورت نگیرد.

اما چگونه می توان به سعادت و زندگی «نیک» نائل شد؟ پاسخ افلاطون این است که نیک بختی با پیروی از «فضیلت» به دست می آید; یعنی: در حد امکان از طریق تشبّه یافتن به «خدا». در رساله «ثئای تتوس» چنین آمده که «بدی» هرگز از میان

۱- (۱) . همان، ۶۵.

۲- (۲) . همان.

نخواهـد رفت; چراکه «نیکی» موجود در جهان می بایست همیشه «بـدی» را در مقابل خود داشـته باشـد. بدی در عالم خدایان جایگاهی ندارد و ازاین رو، پیوسته در عالم ما و در میان موجودات فناپذیر جا دارد. این وضع را ضرورت اقتضا می کند:

از این رو بایـد بکوشـیم تا هرچه زودتر از این جا بـدان عالم بگریزیم و راه رسـیدن به آن عالم این است که تا آن جا که برای آدمی میسر است، همانند خدایان شویم و همانند خدایان هنگامی توانیم شد که از روی دانش، از عدالت پیروی کنیم. (۱)

پیروی از «عـدالت»، بر اسـاس پنـدار مردمـان میسّـر نمی شود. مردمـان بر این باورنـد که آدمی بایـد به دنبال «نیکی» برود و از «بـدی» بگریزد تـا در نتیجه در نظر دیگران نیـک جلوه کنـد، نه بـد. این پنـدار برای افلاطون یاوه سـرایی است; چرا که پیروی حقیقی از «عدالت» صرفاً در تشبّه به «خدا»ست.

خـدا هیـچ گاه و در هیـچ حال ظالم نیست، بلکه به حد اعلی طرفدار عدل است و شبیه ترین آدمیان به او کسـی است که چون خـود او پیرو عـدل باشـد و مردی و نـامردی هرکس بسـته بـه این مطلب است; زیرا وقـوف به این نکته عین دانـایی و فضـیلت راستین است و بی خبری از آن، بالاـترین حدّ نـادانی و بـدی. جز این، هرچه به نام دانش و اسـتادی خوانـده می شود، پست و نارس و بی مقدار است، خواه مربوط به اداره امور کشور و خواه راجع به صنایع و پیشه ها. (۲)

در این سخنان افلاطون، اندیشه سقراطی «وحدت فضیلت با معرفت» را می توان ملاحظه کرد و به این نکته نیز واقف می شویم که در اخلاق، معیار و محور اصلی، «خدا» است. این نکته را افلاطون در کتاب «قوانین» آشکارا بیان می کند:

برای ما انـدازه و مقیاس هرچیز خـداست، نه چنان که بعضـی می پندارنـد این یا آن آدمی. بنابراین هرکه بخواهد محبوب خدا شود، باید با همه نیروی خود بکوشد تا به حد امکان شبیه خود او شود. (۳)

۱- (۱) . افلاطون، ثئای تتوس، ۱۷۶.

۲- (۲) . همان.

۳- (۳) . افلاطون، قوانین، ۷۱۶.

کسی شبیه «خدا»ست که معتدل باشد; چراکه خداوند نیز دارای اعتدال است و از آن جا که هم جنس، هم جنس را می پسندد، چنین فردی محبوب خداست. در نظر افلاطون: انسانِ متعادل، انسانی است که آن چه را واقعاً برایش زیان آور است دنبال نمی کند و در مقابل، به دنبال متابعت از اموری است که واقعاً برایش سودمند و مفید است. ازاین رو، فردِ متعادل، خردمند و دارای معرفت است. حال آن که متابعت از امور مضرّ، عینِ بی عقلی و سفاهت است.

ص:۱۴۹

خلاصه

۱. جایگاه افلاطون و ارسطو در «تاریخ فلسفه» نه تنها مهم و برجسته، بلکه محوری است.

۲. زمینه سازی اختلاف ظاهر و باطن و عالم پدیدار و عالم واقع توسّط فیلسوفان قبل از افلاطون، عناصر اصلی «بودن» و «شدن» را به هستی شناسی افلاطون وارد ساخت.

۳. نظریه «مُثُل» در اندیشه افلاطون بر این امر مبتنی است که افراد مختلفِ یک «نوع» (مانند افراد اسب، افراد انسان و یا سنگ) واقعیت نهایی آن نوع به شمار نمی روند، بلکه هر کدام از این افراد، یک مرجع عینی و واقعی دارند و تنها به دلیل بهره مندی و برخورداری از آن است که تحت این نوع خاص قرار می گیرند.

۴. این که آیا همه چیز و همه مفاهیم از مثالو مرجع عینی خاصِ به خود برخوردارند و این که ارتباط «مُثُل» با افراد چگونه قابل توضیح است و آیا شباهت موجود در این ارتباط، خود مستلزم مثال دیگری هست یا نه، از جمله مشکلات اصلی «نظریه مُثُل» می باشد.

۵. نظریه «معرفت» در اندیشه افلاطون مبتنی بر نظریه یادآوری است که بر طبق آن، ما در فرایند شناخت به چیزی آگاه می شویم که در زندگی فعلی تجربه نکرده ایم. این جهان، عالم غفلت و نسیان است و برای رسیدن به معرفت حقیقی باید بر این نسیان و فراموشی غلبه کرد.

۶. متناسب با «مراحل هستی شناسی»، افلاطون برای «معرفت» مراحلی را مطرح می کند: ۱. «پندار / سایه ها»، ۲. «عقیده / اشیای محسوس»، ۳ . «تعقّل / مفاهیم ریاضی»، ۴ . «علم / مُثُل».

۷. در نظر افلاطون، فیلسوف، هر چند که از زندگی معمولی فاصله می گیرد و حتی «مرگ» را تمرین و تجربه می کند و در نتیجه از اجتماع و زندگی این جهانی فاصله می گیرد، در عین حال به دلیل شناخت «نیک» تنها اوست که شایستگی رهبری اجتماع را برای برقراری «عدالت» و «زیبایی» دارد.

۸. «تمثیل غار» انـدیشه افلاطون، آشـکارا از اسف بار بودن و محکومیت زندگی غیر فلسـفی، یعنی: زندگی در اسارت پندارها حکایت می کند و نشان می دهد که «فلسفه»، نفی این اسارت و تعلقات و رهایی از پندارهاست.

۹. در «اخلاق» هدف اصلی رسیدن انسان به «خیر» و قرار گرفتن او در جایگاه حقیقتی خود است و این در نظر افلاطون با تشبّه به «خدا» امکان پذیر است.

۱۰. «خیر» آمیزه ای است از معرفت حقیقی (معرفـت بـه امـور ثـابت و پایـدار) و لـذّت حقیقی (لـذّت نـاب، بـدون درد و غیر مشروط به رنج و دردهای ماقبل).

۱۱. «خیرِ» حقیقی همـواره بـا سـیمتریا (تنـاسب)، کـالون (زیبـایی) و الـه ثیـا (حقیقت) همراه است و این سه به عنصـر «معرفتِ» موجود در «خیر» نزدیک تر و مرتبطترند تا به عنصر (لذّت).

پرسش

۱. این سخن که «افلاطون یک فیلسوف مؤسّس و آغازگر بود»، چه حقیقتی را درباره او ناگفته می گذارد؟

۲. زمینه های تاریخی «هستی شناسی» افلاطون را توضیح دهید.

۳. بر طبق دیدگاه افلاطون مشکلات نظریه «مُثُل» را بیان کنید.

۴. براساس «تمثیل غار» تحوّلات معرفتی «فیلسوف» چگونه صورت می گیرد؟

۵. حذف «مُثُل» از «هستی شناسی» افلاطون، چه مشکلات عمده ای را پدید می آورد؟

۶. نظریه «یادآوری» افلاطون، مبتنی بر چه اصولی است؟

۷. مراحل معرفت را در نظر افلاطون توضیح دهید.

۸. آیا شناخت های علمی امروزی در دیدگاه افلاطون «معرفت حقیقی» به شمار می روند؟ چرا؟

ص:۱۵۲

۴-ارسطو مکاتب فلسفی بعد از ارسطو / افلوطین

مقدّمه

اگر تفکّرات افلاطون را مرحله گذر از «اسطوره» به «فلسفه» تلقّی کنیم، ظهور ارسطو مرحله عالی این فرایند است. افلاطون، هر چند که «شعر» و «اسطوره» را خطری جدّی برای اندیشه فلسفی می دانست، ولی با وجود این، درست است اگر بگوییم که موضع او نسبت به «شعر» و «اسطوره» دوگانه بوده است; یعنی: هم از آنها بهره برده و هم به نوعی آنها را مورد چالش قرار داده است.

حضور و ظهور اساطیر در مکالمات «جمهور»، «فایدون»، «تیمائوس» (۱) و...، همه، تمهیدی برای روشن سازی اندیشه های فلسفی افلاطون است. «او با بهره جویی از روش دیالوگ، روش اساطیری درام را برای طرح بحث های خود برگزیده و مسائل انتزاعی را در قالب عینی و تجربی بیان نموده است.» (۲)

۱- (۱) . برای نمونه، می توان به اسطوره «ار» فرزند آرمینوس در کتاب دهم جمهوری، تمثیل غار، در کتاب هفتم جمهوری، مبحث کیهان شناسی و علوم طبیعی در تیمائوس و رابطه روح با بدن در فایدون و فایدروس اشاره نمود.

۲- (۲) . محمد ضمیران، گذار از جهان اسطوره به فلسفه، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۷۹، ص۲۰۷.

اما در عین حال، افلاطون، بر اساس طرح اصلی «عقل در برابر اسطوره» سعی داشت به تدریج، فلسفه را در هستی شناسی غالب سازد: فرایند و کاری که با ارسطو کامل گردید. با ظهور ارسطو، فروپاشی رویکرد اساطیری به هستی، سرعت گرفت و خِرَدورزی فلسفی، فاصله قابل توجّهی از گرایش های اساطیری یافت. او در کتاب «متا»، آشکارا اعلام می دارد که: «فلسفه بافی های اسطوره ای، ارزش تفحّصِ جدّی را ندارند». (۱)

ارسطو در راستای فاصله گرفتن از رویکردهای اسطوره ای، کوشیده است تا فلسفه افلاطون را به مرحله تازه ای از ساحت اندیشه و تفکّر برساند و آن را از عناصر غیرعقلانی آزاد کند و با دادن ابعاد نوین به جهان بینی افلاطون آن را کامل سازد. به همین منظور، ارسطو تفکّر و پژوهش فلسفی را از چارچوب شاعرانه و دیالوگی افلاطونی رهانیده و بر خلاف افلاطون، بیش از هر چیز به واقعیت پدیده های عینی و محسوس جهانِ پیرامون، رجوع نموده است. او بر همین اساس و با شعار بسیار مهمّ «پرستاری پدیدارها» (۲) و با تلاش های فکری پیگیر، خود را از جهان بینی چیره و مسلطِ افلاطونی آزاد کرد.

البته باید توجّه داشت که ارسطو به نحو کامل از افلاطون و سقراط گسیخته و منفک نشده، بلکه در عین نقد و باز پروری اندیشه های استادِ خود، محورها و هسته های عقلانی و درست نظریات سقراطی و افلاطونی را حفظ کرده است. (۳)

افلاطون به کلّیات و «مُثُل» توجّه تامی داشت و صرفاً آنها را مقوّم معرفت حقیقی می دانست و به همین دلیل، از جهانِ پیدایش، شدن و دگرگونی، روی

ص:۱۵۴

۱- (۱) . ارسطو، متافیزیک، ۱۰۰۰ الف.

۲- (۲) . (Tithenai ta phainomena) برطبق این اصل ارسطویی، آن چه برای ما مهم است، نه پرداختن به «مُثُل» و جهان افلاطونی جدای از این عالم، بلکه توجه به خود اشیاء و موجوداتی است که بر ما ظاهر و آشکار گشته اند.

۳- (۳) . خراسانی (شرف)، شرف الدین، مقدمه متافیزیکِ ارسطو، از کتاب ارسطو، متافیزیک، ترجمه خراسانی (شرف)، چ۲، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۹، ص ۴۰.

گردان بود و آن را عالمِ فرعی، منفی و جهانِ فقدان و حرمان می دانست؛ امّا در مقابل، ارسطو، هر چند که هدفِ معرفت را همان شناخت کلّیات (ماهیات امور) می دانست؛ ولی با وجود این، برای این کلّیات موجودیتی ممتاز و مستقل و «مُثُل»وار قائل نبود و از طرفی، مصرّانه تأکید داشت که باید پدیده ها را آن گونه که از راه حواس بر ما نمایان می شوند، مورد شناسایی قرار دهیم:

و در این راه هیچ چیز، حتّی بی اهمیت ترین چیزها را نباید ناچیز شمرد؛ زیرا در اینها نیز ذخیره های پایان ناپذیر شناخت وجود دارد. (۱)

اهمیت ارسطو

هرچند ارسطو آتنی نبود، ولی بیشترِ عمر خود را به عنوان شاگرد و استاد در «آتن» گذراند. او در حدود بیست سال از اعضای «آکادمی افلاطون» بود و پس از آن مدرسه فلسفی خود را تحت عنوان «لکیوم» (۲) بنا نهاد. او در این مدّت، نوشته های فراوانی داشته که صرفاً قطعاتی از آن برای ما باقی مانده است. بی تردید اگر آن نوشته ها به صورت کامل تری در اختیار ما قرار می گرفت، حتّی اگر تصویر کلی ما را از ارسطو دگرگون نمی کرد، باعث می شد که فهم نقاط مبهم فلسفه او برای ما آسانتر شود.

اهمیت ارسطو را نباید صرفاً در بنیان نهادن «فلسفه» به عنوان یک رشته مستقل با قلمرو و شاخه های ویژه خود دانست؛ چرا که او دارای شخصیت جامعی بوده و در قلمروهای مختلفی از علوم به جست وجو و بررسی پرداخته است.

به طور خلاصه می توان اهمّ حوزه های اندیشه ورزی ارسطو را چنین توضیح داد:

۱. منطق: (۳) ارسطو در «منطق» به بحث «تعریف» و «استنتاج» می پردازد؛ در تعریف، آن چه کمال مطلوب است، همان تعریف ذاتی یا حقیقی است؛ اما از

۱- (۱) . همان، ص ۴۱، ۴۲.

۲- (۲) . Lyceum.

۳- (۳) . Logic.

آن جا که دستیابی به چنین تعریفی همیشه ممکن و مقدور نیست، ارسطو تعاریف «اسمی» یا «توصیفی» را نیز جایز می شمارد. در مبحث «استنتاج»، وی بعد از بررسی صور و اشکال متعدد استنتاج، «قیاس» را چنین تعریف می کند:

گفتاری که در آن، پس از آن که بعضی چیزها بیان و اثبات شده، چیزی غیر از آن چه بیان و اثبات شده بالضروره از آن نتیجه شود. (۱)

۲. مطالعات طبیعی: بخشی از آثار ارسطو به مباحث متنوّعی پرداخته اند که امروزه در «زیست شناسی» (۲) مورد توجّه قرار می گیرند. ارسطو در برخی از نوشته های خود به «هواشناسی» (۳) و طبیعت بی جان توجّه نموده و در کتاب بسیار مهم خود، «فیزیک» مباحثی از قبیل: «صورت»، «مادّه»، «علّت»، «تغییر» و «حرکت» را مطرح کرده است. مباحث ارسطو در «فیزیک»، ارتباط وثیقی با مباحث «متافیزیک» او دارد و فهم یکی، بدون توجّه به دیگری، همواره ناتمام است.

۳. متافیزیک (۴) یا مابعدالطبیعه: دیدگاههای مهمّ ارسطو بیش از هر جای دیگر، در کتاب «متافیزیک» مطرح شده است. او به نحو خلاصه، متافیزیک را «علم موجود بماهوموجود»، (۵) یعنی: علم به موجود از آن حیث که وجود دارد، می داند.

ما در آینده به توضیح بیشتر این معنا خواهیم پرداخت و خصوصاً اهمیت «متافیزیک» را در نگاه ارسطو نشان خواهیم داد. اکنون تنها به این نکته مهم اشاره می کنیم که بخشی از «متافیزیک» یا «علم کلّی» (۶) به مبانی پژوهش در باب طبیعت می پردازد; مثلا: «نظریه جوهر» (۷) که از مهم ترین

۱- (۱) . ارسطو، آنالوطیقای اوّل، ۱، ۲۴ ب. آقای دکتر ادیب سلطانی، این عبارت ارسطو را چنین ترجمه کرده اند: قیاس اقترانی عبارت است از گفتاری که در آن، هنگامی که چیزهایی فرض شوند، چیزی دیگر، جز آنها که فرض شده اند، به دلیل بر جا بودن مفروض ها، به ضرورت نتیجه می شود. ر.ك: ارسطو، ارگانون، ترجمه دکتر میر شمس الدین ادیب سلطانی، تهران، انتشارات نگاه، ۱۳۷۸، ص۱۵۹.

۲- (۲) . Biology.

۳- (۳) . Meteorology.

۴- (۴) . Metaphysics.

۵- (۵) . Science of being qua being.

۶- (۶) . Universal science.

۷- (۷) . Doctrine of substance.

مباحث نظری ارسطو در «متافیزیک» است و از طریق ارتباط میان «صورت و مادّه» و «فعلیت (۱) و قوّه» (۲) مطرح شده است، ویژگی غیر قابل تحویل و تغییرناپذیر موجودات را روشن می سازد و بیان می کند که در زیر همه تغییراتی که ما در اشیاء و موجودات جهان مشاهده می کنیم، می بایست عنصر جوهرینی وجود داشته باشد که اساس و قوام اشیاء به آن بستگی دارد. روشن است که بدون توجّه به این نظریه، نمی توان تصویر ارسطویی از جهان طبیعت را به خوبی شناخت.

اهمیت نکته مذکور از آن جهت است که هم ارتباط «متافیزیک» را با «فیزیک» نشان می دهد و هم این تصوّر را که «متافیزیک» به جهان ماورای فیزیک و به عالم مافوق طبیعت اختصاص دارد، نفی می کند؛ هرچند که باید اذعان نمود، هدف اصلی «علم کلّی» یا «متافیزیک»، آن است که در نهایت، بر اساس «نظریه جوهر» و بررسی های مرتبط با آن، بیانی را از «جوهر الهی» یا «اصل نهایی نظام جهان» (۳) ارائه نماید.

۴. فلسفه نفس: (۴) نظریه صورت و مادّه، زمینه ای است که بر اساس آن ارسطو به بیان رابطه میان «روح و بدن» (۵) و هم چنین به انواع مختلف نفوسی که در نمونه های متنوّع مخلوقات جهان وجود دارد می پردازد. در نظر ارسطو، روح صورت بدن و بدن، ماده روح است؛ امّا این روح را نباید به صورت یک امر مطلق و یگانه در نظر گرفت. به همان صورت که ما نمی توانیم از چیزی به نام «شکل» سخن بگوییم و همیشه ناچاریم «شکل چیزی» همانند دایره و مربّع را مورد توجّه قرار دهیم، در مورد «روح» نیز ناگزیریم از «روحِ چیزی» همانند حیوان یا انسان بحث کنیم. به همین منظور، ارسطو جنبه های مختلف این

ص:۱۵۷

۱- (۱) . actuality.

۲- (۲) . Potentiality.

۳- (۳) . Ultimate principle of the cosmic order.

۴- (۴) . philosophy of mind.

۵- (۵) . Soul and body.

«صورت»، یعنی «روح» را در گیاهان با امر «تغذیه» (۱)، در حیواناتِ غیر عقلانی (۲) با «ادراک و احساس» (۳) و در موجوداتِ انسانی با «تفکّر» (۴) نشان می دهد.

به طور کلّی، «فلسفه نفسِ» ارسطو، شامل مباحث مربوط به «روح» و رابطه آن با بدن، فیزیولوژی (۵) یا علم مربوط به وظایف اعضای بدن و «معرفت شناسی» (۶) می شود.

۵. اخلاق و سیاست: (۷) کتاب «اخلاق نیکوماخوس» (۸) که هنوز در تاریخ اندیشه های اخلاقی مغرب زمین بی نظیر است، نگرش های اخلاقی و عملی ارسطو را در بردارد. در اندیشه او، برای به دست آوردن اصول هدایت بخش اعمال اخلاقی و سیاسی انسان، مهم ترین راه، کشف اهداف ذاتی و طبیعی زندگی انسانی است. او این اصول را در پرتو بیان خود از «خیر انسانی» (۹) و از ارزش های مختلفی که شخص را «نیک» می سازد و او را به «خیر» نایل می کند، روشن ساخته است.

در تفکّر یونانی و در اندیشه های ارسطو، بین «اخلاق» و «سیاست» پیوند بسیار وثیقی وجود دارد. رسالت تحقّق ارزش های اخلاقی در زندگی فردی و اجتماعی افراد جامعه، بر عهده «سیاست» آن جامعه است، سیاستی که ارزش و فساد جوامع را بر اساس اصول برگرفته شده از نظریه اخلاقی، مشخّص می سازد.

۶. نقد ادبی و مباحث معانی و بیان: نظریات ارسطو در این باب در «فنّ شعر» (۱۰) و مباحث مربوط به «علم معانی و بیان» (۱۱) (بدیع) مطرح شده است. این آثار، البتّه پیوند روشنی با منطق و نظریه اخلاقی و سیاسی ارسطو دارند، پیوندی که در جای خود در خور تأمل و بسیار آموزنده است.

۱- (۱) . Nutrition.

۲- (۲) . non _ rational.

۳- (۳) . Perception.

۴- (۴) . thought.

۵- (۵) . physiology.

۶- (۶) . Epistemology.

۷- (۷) . Ethics and politics.

۸- (۸) . Nicomachean Ethics.

۹- (۹) . human well being.

۱۰- (۱۰) . Poetics.

۱۱- (۱۱) . Rhetoric.

نگاهی به آثار ارسطو

کلیه آثار به جا مانده از ارسطو را می توان به دو گروه عمده «عمومی» و «تعلیمی» تقسیم نمود. آثار عمومی یا به اصطلاح آثار «اگزوتریک» (۱) یا بیرونی ارسطو، مجموعه نوشته هایی است که اغلب به صورت محاوره و در حدّ فهم و زبان عمومی نوشته شده است. آثار تعلیمی ارسطو که نخستین بار توسط فردی به نام آندرونیکوس ردُسی (۲) در حدود نیم قرن قبل از میلاد جمع آوری و مدوّن شد، (۳) شامل بخش مهمّ و تأثیرگذار نوشته هایی است که ارسطو برای تدریس در «لوکیوم» آماده کرده بود.

از گروه نخستِ آثار ارسطو، صرفاً قطعاتی باقی مانده که هنوز حضور اسطوره های یونانی در آنها پررنگ و برجسته است; امّا از گروه دوم، بخش عمده ای باقی مانده و تا به امروز مشعل فلسفه را روشن نگه داشته است.

نکته قابل توجّه دیگری که نباید از نظر دور داشت این است که آثار ارسطو به لحاظ زمانی، در سه دوره عمده از زندگی او نوشته شده است: ۱. دوره «افلاطونی»; ۲ .دروه «میانی» ۳. دوره «ارسطویی».

۱. دوره «افلاطونی»: اهمّ این آثار که حضور اندیشه و تأثیر مستقیم استاد ارسطو در آن کاملا آشکار است، عبارتند از: درباره نفس (ادموس) (۴)، که در آن به روش افلاطونی به اثبات فناناپذیری و تبیین نفس پرداخته شده، و رساله «ترغیب به فلسفه» (۵)، که اعتقاد به نظریه افلاطونی «صور» در آن هویداست.

۲. «دوره میانی»: این دوره، بیشتر به سال هایی مربوط است که ارسطو، بعد از مرگ افلاطون، آتن را ترک کرد و در شهر «آسوس» (۶) و «میتیلن» (۷) به فعّالیت علمی و

۱- (۱) . Exoteric.

۲- (۲) . Andronicus of Rhodes.

۳- (۳) . درباره زمان زندگی و محل فعالیت آندرونیکوس اختلاف نظر وجود دارد، از جمله: اوایل قرن اول میلادی در «رم»، نیمه اوّل سده نخست قبل از میلاد در «آتن»، حدود سال ۱۲۵ قبل از میلاد در «آتن» و... .

۴- (۴) . Eudemus.

۵- (۵) . Lamblichus, proter.

۶- (۶) . Assos.

۷- (۷) . Mitylene.

فکری خود ادامه داد. او در این دوره سعی داشت از حاکمیت جدیدِ «آکادمی» که با ریاست خواهرزاده افلاطون، (اسپوزیپوس) (۱) آغاز شده بود فاصله بگیرد و در عرصه فراخ تری به طرح اندیشه های خود بپردازد. در این مرحله بود که بذرهای نقّادی نهفته در اندیشه های ارسطو جوانه زد و در مواجهه با اصلی ترین نظریات افلاطون پرورش یافت.

عرصه ظهور این تحوّلات فکری، کتاب های مهمّی از «متافیزیک» ارسطوست که با اضافات دوره بعد، مهم ترین مجموعه از آثار او را پدید آورد. این کتب عبارتند از: آلفا، بتا، کاپا (فصل های ۱ تا ۸)، مو (فصل های ۹ و ۱۰) لامبدا (به جز فصل ۸) و کتاب نو.

۳. دوره «ارسطویی»: عناصر شگفت آور و تحسین برانگیز فکری ارسطو که تاکنون در زمینه پراستعداد شخصیت او مستور و پنهان مانده بودند، در این دوره نهایی با درخشش خیره کننده ای به ظهور می رسند. تاریخ اندیشه انسانی در این دوره از زندگی ارسطو شاهد بروز تفکّراتی است که افق تاریخی تازه ای را در عرصه اندیشه می گشاید.

اهمّ آثار ارسطو در این دوره از این قرار است: ۱. ارغنون (ارگانون)؛ (۲) ۲. متافیزیک؛ (۳) ۳. فیزیک؛ (۴) ۴. درباره پیدایش حیوانات؛ (۵) ۵.اخلاق کبیر؛ (۶) ۶. اخلاق نیکو ماخوسی؛ (۷) ۷. درباره نفس (انیما)؛ (۸) ۸. سیاست؛ (۹) ۹. فنّ شعر. (۱۰)

ذکر این نکته نیز لازم است که گاه، بعضی از کتاب های جزئی و مندرج در آثار مذکور، از جمله کتب دوره دوّم آثار ارسطو محسوب می شوند که برای

رعایت اختصار از ذکر آن صرف نظر می کنیم. (۱۱)

۱- (۱) . Speusipus.

۲- (۲) . Organon.

۳- (۳) . Metaphysics.

۴- (۴) . Physics.

۵- (۵) . Generatione Animabium.

۶- (۶) . Magna Moralia.

۷- (۷) . Nicomachean Ethics.

۸- (۸) . Anima.

۹- (۹) . politics.

۱۰- (۱۰) . poetics.

۱۱- (۱۱) . برای مطالعه در این زمینه رجوع کنید به: کاپلستون، همان، از ص ۳۱۰-۳۱۸.

منطق ارسطویی

ارسطو با کتاب «ارگانون» خود، نظام منطقی پایداری را بنانهاد که تاکنون نیز مورد توجّه اندیشمندان قرار دارد. این منطق را معمولاً منطق «صوری» نامیده اند و این نام هر چند که حقیقتی را در باب «منطق ارسطو» بیان می کند، ولی با وجود این می تواند غلط انداز و باعث بدفهمی باشد. منطق دانان جدید که از اواخر قرن نوزدهم طرح تازه ای را در عرصه منطق مطرح نموده اند، تأکید فراوانی بر «صوری» بودن منطق دارند و حتّی به همین دلیل، منطق ارسطو را مورد طعن قرار داده و آن را چندان که بایسته است «صوری» ندانسته اند.

این که «منطق ارسطویی» را نباید صوری محض دانست، واقعیت مهمّی است; امّا این که آیا این صوری نبودن، دالّ بر ضعف «منطق» است، محلّ تأمّل و تردید است. این صوری محض نبودنِ «منطق ارسطو» از همان آغاز و خاستگاه خود قابل تشخیص است.

این منطق برای نخستین بار، به صورت طرح مبارزه ای ظهور کرد که هدف اصلی آن به حاشیه بردن و طرد سخنان و گفته های «سوفسطائیان» بود. آن چه آنان مطرح می کردند و بر آن پای می فشردند، در واقع نوعی «نفی منطق» و «سودای محال دانستن تفکّر» بود. نظر آنان براین بود که انسان می تواند هر چیزی را که بخواهد نفی یا اثبات کند; چون در این میان حقایق ثابتی وجود ندارد و حتی اگر وجود داشته باشد نیز قابل کشف و شناسایی نیست.

در چنین فضایی است که ارسطو به دنبال سقراط و افلاطون، در دفاع از حیثیت «تفکّر» و برپا داشتن عَلَمِ «اندیشه» به کشف قوانین فکر و بنیان نهادن «منطق» اقدام نمود. این «منطق» در متن خود، بن بست عظیمی را برای خودسری در تفکّر پدید می آورد و به زبان حال، اعلانگر این حقیقت بود که «انسان نمی تواند هر چه خواست بگوید و واقعیت امور تابع محض خواهش های او نیست.» این، در واقع

نوعی تقابل با «انسان محوری» یونانی بود که بر طبق آن انسان «معیار همه چیز» بود، معیار هستی هر آن چه که هست و نیستی هر آن چه که نیست. (۱)

از این رو نمی توان صوری محض بودن منطق ارسطویی را جدّی گرفت; چرا که توجه به صُوَرِ تفکّر و گسیختگی و پارگی عالم اندیشه از واقعیت های هستی، منظور اصلی ارسطو را برآورده نمی ساخت.

این که صورت برهان و قیاس منطقی صحیح باشد و ما به روش صحیحی به نتیجه منطقی این برهان رسیده باشیم، هرگز برای ارسطو کافی نبود. او اهمیت را در این می دید که این نتیجه در عالم واقعیت تحقّق داشته باشد. ازاین رو است که منطق نه به «فکرِ بی ارتباط با واقعیت و رها از هستی»، بلکه به «تحلیل اندیشه انسان درباره واقعیت» می پردازد. این درست است که ارسطو عالَمِ ذهن ما را کاملا- با واقعیت خارجی یکسان نمی دانست; (۲) ولی در عین حال، این برای او مهم بود که نتایج قیاس در جهان خارج تحقّق و واقعیت داشته باشد. ازاین رو، شکل های درست «استدلال»، باید به ما آگاهی و معرفت یقینی درباره موجودات و جهان عینی ببخشند. تحلیل و بررسی صورت های مختلف و متنوّع استدلال در نظر ارسطو، در واقع تحلیل اندیشه هایی است که ما درباره واقعیت و جهان عینی داریم. به عبارتی، می توان چنین گفت که برای ارسطو واقعیت های جهان در ما به صورت «اندیشه» در می آیند.

ارسطو در جهت نشان دادن این همبستگی و پیوند میان «واقعیت» و «اندیشه»، مسئله «مقولات» را مطرح می کند. ما به وسیله «مقولات» درباره واقعیت های جهان می اندیشیم و سخن می گوییم. این مقولات در واقع نشان دهنده واقعیت ها

۱- (۱) . در این نکته به خوبی باید تأمّل کرد که آیا ظهور «منطق ارسطویی» خود دور تازه ای از سوژه و محور شدن انسان را بنانهاده است یا نه؟

۲- (۲) . مثلاً در نظر ارسطو، کلّی در ذهن ما دقیقاً به همان صورتی که ما تصوّر می کنیم در عالم خارج جایگاهی ندارد.

و شکل های مختلف آن است. (۱) ازاین رو، «مقولات» را می توان مرز میان «منطق» و «هستی شناسی ارسطو» دانست.

این «مقولات» عبارتند از: ۱. جوهر (گوهر / اوسیا)؛ ۲. کمّ (چندی / مقدار)، ۳.کیف (چونی)؛ ۴. نسبت (پیوند / اضافه)، ۵. مکان (جا / أین)؛ ۶. متی (هنگام / زمان)؛ ۷.وضع (نهاد)؛ ۸. ملك (داشتن / جده)، ۹. فعل (کنش / أن یفعل) و ۱۰. انفعال (واکنش/ ان ینفعل). (۲)

متافیزیک

۱- متافیزیک چیست ؟

متافیزیک (۳) نخستین بار به مجموعه کتاب هایی اطلاق شد که بعد از کتابِ «فیزیک» ارسطو قرار گرفته بودند. این مجموعه کتاب ها، چون به مباحثی می پرداختند که نام و عنوان خاصّی نداشت، به ناچار، تحت عنوان «متافیزیک» یا «آن چه که بعد از کتاب فیزیک است» مطرح شدند؛ البته این بدان معنا نیست که مباحث مطرح شده در کتاب های متافیزیک ارسطو، ربط ونسبتی به کتاب قبلی، یعنی «فیزیک» ندارد و فهم آنها بدون مراجعه به آن ممکن است. این جدایی صرفاً از آن رو صورت گرفته است که نشان دهد مباحث و جست وجوهای مطرح شده در کتاب «متافیزیک»، خود از نوع دیگری است و

۱- (۱) . ارسطو در «فیزیک»، کتاب سوّم، فصل ۱، ۲۰۰ب، این مقولات را متعلّق به موجود (Kategoriaiontos) tou و در «متافیزیک»، کتاب هفتم، فصل ۲۸، ۱۰۲۴ ب، آنها را جنس های موجود (ta geneontos) می نامد؛ به نقل از خراسانی (شرف)، همان، ص۴۶.

۲- (۲) . ارسطو، مقولات، فصل۴، اب،۲۵. مثال هایی که ارسطو در ذیل این مقولات مطرح می کند، با اندکی تغییر و اختلاف چنین است: «جوهر» همانند این اسب و این انسان، «کم» همانند بلندای دو یا سه متر، «کیف» همانند سفیدی، «نسبت» همانند دو برابری یا بزرگتری، «مکان» همانند در بازار و در خانه، «زمان» همانند دیروز و سال گذشته، «وضع» همانند نشسته و خوابیده، «ملک» یا داشتن همانند کفشِ پوشیده، «فعل» همانند بریدن و سوزاندن و «انفعال» همانند بریده شدن و آتش گرفتن.

۳- (۳) . Metaphisics / Tametaphusika.

چون به اصول اوّلیه و عالی ترین مبادی و علل اشیای عالم طبیعت می پردازد، درجه و مقامی بالاتر از فیزیک دارد. این مجموعه که خود شامل چهارده کتاب است، نقش عظیمی در فهم «فلسفه ارسطو» و هم چنین تأثیر آن بر قرون متمادی تفکّر فلسفی دارد. بخش متافیزیک در آثار ارسطو، شامل مباحثی است که او در دوره پایانی زندگی و بعد از آن که مدرسه فلسفی خود را در «آتن» بنا کرد (۳۳۵ ق.م) نگاشته است. او این نوشته ها را ظاهراً به عنوان یک متن درسی برای طرح و بررسی در میان دانشجویان فلسفه خود تدوین نموده است و به همین دلیل، بسیار دقیق و نیازمند به تأمّل فراوان است.

مجموعه این دست نوشته ها که به مثابه کتاب واحدی نگاشته نشده بود، بعد از مرگ ارسطو و ظاهراً در بین سال های ۲۰۰ و ۱۰۰ قبل از میلاد، به این صورتی که اکنون در دست ماست تنظیم شده است. عنوان «متافیزیک» نیز تقریباً در همین زمان و توسط آندرونیکوس (۱)، که سعی داشت مجموعه آثار ارسطو را جمع آوری کند، بر این مجموعه اطلاق شده است. (۲) اکنون می کوشیم سیمای «متافیزیک ارسطو» را به اختصار ترسیم کنیم و با فضای درونی آن آشنا شویم. بدین منظور، مباحث را بر اساس مراحلی که در پی می آیند، مورد بررسی قرار می دهیم:

۱. برای آن که بدانیم در «متافیزیک»، دقیقاً به دنبال چه چیز هستیم و به جست وجوی چه می پردازیم، لازم است که در ابتدا نگاهی به درجات و مراحل معرفت بیاندازیم.

نخستین کتاب «متافیزیک ارسطو» تحت عنوان آلفای بزرگ، با این عبارت آغاز می شود که: «همه انسانها، در ذات خود در جست وجوی دانش اند». (۳)

ص:۱۶۴

۱- (۱) . Andronicus.

۲- (۲) . دکتر شرف در این خصوص بر این باور است که «تاریخ نگار برجسته، نیکولائوس دمشقی (ح۶۴ - پس از ۴ ق.م.) برای نخستین بار ضمن نوشته ای با عنوان «درباره فلسفه ارسطو» این بخش از نوشته های ارسطو را با عنوان متاتافوسیکا می آورد.» ر.ک: خراسانی (شرف)، همان، ص۸۸.

۳- (۳) . ارسطو، متافیزیک، ۹۸۰ الف ۱.

اما در مسیر این جست وجو و طلب، در آغاز، ما خواهان دانشی هستیم، برای رسیدن به مقصودی که ورای آن است. به عبارتی: بعضی از علوم، که البته خود دارای مراتب و مراحل مختلفی هستند، همانند پلی می باشند که مابرای رسیدن به هدف خاصّی آنها را می آموزیم; مثلا: ما برای درمان بیماری ها یا برای ساختن ابزار و وسایل زندگی در جست وجوی دانشی بر می آییم که ما را در رسیدن به این اهداف رهنمون شوند. علم در این مسیر، نه برای خودِ علم، بلکه برای رسیدن به عمل و هدف دیگری مطلوب و خواستنی است. «هنر» (۱) یا «فنّ» که بر اساس تجربه و برای رسیدن به چنین اهدافی آموخته می شوند در نظر ارسطو، از این نوع مذکور به حساب می آیند. غایت فنّ یا صناعت، نوعی تولید است و هدف قرارگرفتن این «تولید» است که آن فنّ یا صناعت را مطلوب می سازد. چنین علومی در نظر ارسطو، در مقام نازلی قرار گرفته اند و نسبت به علوم دیگری که اهداف عملی کمتری دارند، از شأن و منزلت پایین تری برخوردارند. حال اگر در مراحل و مراتب معرفت، به سطحی از دانشِ مطلوب نایل شویم که صرفاً برای خودش مطلوب است و نه برای هیچ امر دیگری ورای خود، در چنین صورتی، ما به قلمرو عالی ترین علوم و بالاترین مرحله «معرفت»، یعنی به «متافیزیک» رسیده ایم.

«مراحل معرفت» بر اساس آن چه در فصل نخستِ «آلفای بزرگ» آمده از این قرار است:

۱. ادراک حسی; ۲. تجربه; ۳. دانش های عملی (فن / هنر) و ۴. دانش های نظری، که «متافیزیک» در عالی ترین مرحله آن قرار دارد.

پس تا کنون، این مقدار را دانستیم که «متافیزیک» دانشی است که صرفاً برای خود - و نه برای هیچ چیز دیگری- مطلوب و خواستنی است. ازاین رو، ارسطو در مقام ستایش و بزرگداشت این علم، آن را «علم آزاد» می نامد; چرا که درست همانند یک «انسان آزاد»، در خدمت چیزی قرار نمی گیرد.

۱- (۱) . Tekhne.

گام دیگری که باید برای شناخت سیمای «متافیزیک» برداریم این است که بدانیم، به راستی کدام علم است که صرفاً به خاطر خودش مطلوب است; یعنی: دانستن چه چیز است که برای انسان، تنها به منظور دانستن آن چیز خواستنی است؟ به نظر می آید که ما در «متافیزیک» در جست وجوی شناخت و دریافت چیزی هستیم بسیار متعالی و بلندمرتبه. چیزی که شناخت آن، خود، غایت است. به راستی این امرِ متعالی که معرفت به آن، مطلوبیت ذاتی دارد کدام است؟ آیا می توان در میان همه موضوعاتی که انسان در مسیر شناخت آنها به جست وجو می پردازد، موضوعی چنان برتر و والا مقام را یافت که معرفت به آن، خود، «غایت معرفت» باشد؟

از این جا می توان نتیجه گرفت که بلندمرتبه بودن «متافیزیک» نه بر اساس اعتبار و قرارداد آدمیان، بلکه مبتنی بر متعالی بودن موضوع آن است. چنین نیست که تصوّر کنیم «متافیزیک» را می توان برای اهدف و غایات دیگری آموخت; اما ارزش و تقدّس آن یا مصلحت خاصّی، اقتضا می کند که آن را صرفاً به خاطر خودِ معرفت بیاموزیم. مطلوبیت ذاتی معرفت در «متافیزیک»، بر اساس یک قرارداد یا مصلحت بینی تحقّق نیافته، بلکه تعالی و عظمت آن چه در «متافیزیک» مورد جست وجو قرار می گیرد است که غایتی را ورای معرفتِ به خود، ناممکن می سازد.

۲. «وجود چیست؟» این، همان پرسشی است که «متافیزیک» را بنا نهاده و تا به امروز تداوم بخشیده است. بنیادی بودن و اولویت داشتن چنین پرسشی، نسبت به سایر پرسش ها از آن روست که ما در هر پرسشی از امر موجودی سؤال می کنیم. سؤالات ما غالباً در باب این یا آن موجود خاص است; اما وقتی می پرسیم که «وجود چیست؟» از هیچ موجود ویژه ای پرسش نکرده ایم و در مسیر شناخت هیچ امر مشخص و معینی به جست وجو نپرداخته ایم. ما در زیست شناسی به دنبال شناخت موجودات زنده ایم و در گیاه شناسی، گیاهان را مورد بررسی و مطالعه قرار می دهیم. هم چنین، گاه در مسیر شناخت فلزّات،

معـادن و سـنگ هـا به جست وجو می پردازیم و گـاه سـتاره ها و سـیارات را مطالعه می کنیم. در همه این موارد و سایر موارد مشـابه، هرچنـد در بـاب موجـود معینی به تحقیق و جست وجو می پردازیم; امـا به خودِ «وجود» که همه آن موضوعـات را در بر گرفته تـوجهی نمی کنیم. پرداختن به «وجـود» از آن رو به همه موجودات مربوط بوده و از همه علوم برتر و بنیـادی تر اسـت که «وجودِ» همه موجودات و تحقّق داشتن موضوعِ همه علوم به آن بستگی دارد.

بـاور ارسـطو آن است که پرسـش «وجـود چیست؟» در واقـع به معنـای پرسـش از موجـودات و اشـیائی است که وجود دارنـد، هرچند که به صورت معینی از هیچ یک از آنها پرسش نمی کند. او هم چنین معتقد است که ما از قبل، یعنی پیش از طرح این پرسـش که «وجود چیست؟»، بـا موجودات آشـنا هستیم و نسـبت به آنها نوعی «معرفت پیش فلسـفی» (۱) داریم. موجودات به نحو مستقیمی برای ما ظهور داشته و در برابر ما حضور یافته اند. همین موجودات هستند که جهان پیرامونی ما را می سازند. در ارتباط ما با چنین موجوداتِ آشنایی است که امکان پرسش«وجود چیست؟» فراهم می آید.

خورشید، ماه، ستارگان، درختان و کوه هایی که در اطراف ما وجود دارند، همه زمینه ساز پرسش ما در باب «وجود»اند و اگر نبود آشـنایی ما با این موجودات و اشـیاء، امکان طرح چنین پرسشی برای ما فراهم نبود. (۲) پرسش «وجود چیست؟»، پرسشی است درباره «ذات وجود» که بر طبق آن ما در پی یافتن یک بیان توضیحی راجع به حقیقت وجودیم. اشیائی که وجود دارند و

۱- (۱) . Pre _ philosophically.

۲- (۲) . این سـخن یادآور نظریه مولوی در باب پرسش است که بر طبق آن ما صرفاً از چیزی می توانیم سؤال کنیم که درباره آن علم داشته باشـیم، یعنی سـؤال از مجهـول محض محـال است: هم سؤال از علم خیزد هم جواب هم چنانـک خـارو گُـل از خـاک و آب هم ضـلال از علم خیزد هم هـدی هم چنانک تلـخ و شـیرین از نـدی این علم است که منشأ سؤال و جواب و هم چنین عامل گمراهی و هدایت است.

جهان پیرامونی ما را شکل داده اند، چرا وجود دارند؟ یعنی: ازچه نوع حقیقتی برخوردارند که می توان به معنای درستی درباره آنها گفت که «وجود» دارند؟ چرا چیزهایی که وجود دارند، وجود دارند و چرا اشیائی که هستند، هستند؟ این پرسش که به ظاهر ساده و غیرضروری و حتّی مضحک می نماید، بنیادی ترین پرسشی است که ذهن انسانی را بیش از هر چیز با حیرت مواجه می سازد و بر اساس همین حیرت است که «متافیزک» یعنی علمی که برای خود، مطلوب و خواستنی است، آغاز می شود.

ارسطو در آغاز کتاب «گاما»ی متافیزیک خود، این دانش را چنین وصف نموده که به «موجود»، از آن جهت که «موجود» است (۱) و به عوارض ذاتیه آن (۲) می پردازد. دانش های دیگر، صرفاً به پاره ای از موجودات می پردازند; اما «متافیزیک» به موجود از آن حیث که «موجود» است توجّه می کند. (۳) یعنی: به «موجود» از آن لحاظ که مثلاًـ درخت یا حیوان است نمی پردازد. آن چه در نظر «متافیزیک» اهمیت دارد این یا آن «موجود خاص» و یا حتی همه موجودات از آن جهت که موجودات معین و مشخّصی هستند نیست. نگاه «متافیزیک» صرفاً به «موجود از آن جهت که موجود است» معطوف است; یعنی: در جست وجوی آن چیز یا حقیقتی است که یک موجود را «موجودی که هست» می سازد، یعنی: به «هستی» یا «وجود» می پردازد.

بنابراین، ما از طریق موجودات و اشیائی که بدان ها آگاهیم، به این پرسش رهنمون می شویم که «هستی چیست؟»; یعنی: در جست وجوی آن اصل یا حقیقتی

۱- (۱) . To on hio on.

۲- (۲) . Ta hunparkhonta kath hauto.

۳- (۳) . ابن رشد، متافیزیک را چنین تعریف می کند: «علماً ینظر فی الموجود بما هو موجود و فی الاعراض الذاتیه للموجود» و ابن سینا در مقاله اول از «الهیات شفا» موضوع متافیزیک را این گونه بیان می نماید: «فالموضوع الأول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود و مطالبه الامور التی تلحقه بما هو موجود من غیر شرط» و ملا صدرا در جزء یکم از مرحله اوّل کتاب «اسفار اربعه» در توضیح این علم چنین می گوید: «و بالجمله هذا العلم لفرط غلوّه و شموله باحث عن أحوال الموجود بما هو موجود و اقسامه الاوّلیه».

برمی آییم که موجودبودن هر موجودی به آن وابسته و متّکی است و این، یعنی ورود به قلمرو دانشی که خود برای خود مطلوب و غایت است: «متافیزیک».

در نگرش ارسطو، همه حیوانات به نحوی در طلب نوع خاصی از معرفت هستند; اما آن چه که انسان را در این میان ممتاز می کند، این است که او نه تنها طالب هر نوع معرفتی است که سایر حیوانات نیز خواستارند، بلکه علاوه بر آن در جست وجوی نوع خاصّی از معرفت است تحت عنوان «معرفت علمی یا توضیحی». (۱) این نوع از معرفت در واقع عبارت است از شناخت «آن چه که اشیاء در حقیقت هستند»; یعنی: شناخت ذاتشان; چرا که صرفاً با معرفت یافتن به ذات اشیاء است که می توانیم به درستی توضیح دهیم که چرا اشیاء چنانند که هستند. ارسطو، خود چنین مثال می زند که اگر بخواهیم بدانیم فلان بیماری خاص در حقیقت چگونه بیماری ای است، باید ذات آن را بشناسیم و تنها از این طریق است که می توانیم به نحو صحیحی بیان کنیم که چرا این بیماری، چنان است که هست و چرا چنین اثرات و پیامدهایی دارد. او در کتاب «متافیزیکِ» خود، چنین بیان می کند که این معرفتِ توضیحی، به بنیادی ترین و فراگیرترین شکل خود، در «متافیزیک» تحقّق می یابد; چرا که «متافیزیک» به آن چیزی می پردازد که اساس و حقیقت اشیاء بدان مرتبط و وابسته است; یعنی به امری که باعث می شود، موجودی آن چه باشد که هست.

۲- مفهوم علّیت در نظر ارسطو

جایگاه و اهمیت ارسطو در تاریخ تفکّر فلسفی، ارتباط دارد با تصوّر و تحلیل او از «علّیت». (۲) در نظر او، ما در صورتی می توانیم «اشیاء» را به معنای دقیق کلمه بشناسیم که نسبت به «علّت» آن، شناخت حاصل کنیم. پس بدون شناخت «علّتِ» یک شيء، نمی توان از شناخت آن سخن گفت.

۱- (۱) . episteme / explanatory or scientific knowledge.

۲- (۲) . Causality.

امّا مراد ارسطو از «علّت» چیست؟ او باور داشت که این کلمه، قبلاً به درستی درک نشده و همه جوانب آن مورد بررسی قرار نگرفته است. فیلسوفان گذشته، صرفاً به یک یا دو جنبه از جوانب «علّت» پی برده اند; اما نتوانسته اند همه ابعاد مربوط به آن را شناسایی کنند.

ارسطو در «تاریخ فلسفه» خود، بیان داشت که نخستین مرحله فلسفه، عبارت از تعارضی است که میان «مادّه گرایی» (۱) و «صورت گرایی» (۲) رخ داده است. این تقابل از آنجا ناشی شده که هر شیء واقعی در پیدایش و طبیعت خود از یک نگاه، دارای «علّتی» است که می توان آن را «علّت مادی» (۳) نامید و از نگاه دیگر، دارای «هیئت و صورتی» است که می توان آن را «علّت صوری» (۴) نام نهاد. علّت «مادّی»، همان مادّه (۵) یا خمیر مایه ای است که شئ از آن ساخته و پرداخته می شود و همانندِ موادّ خامی است که با آن کالایی را تولید می کنند و «علّت صوری» به آن هیئت و صورتی اطلاق می شود که ساختار و نظم ماده را تعین بخشیده، باعث می شود که مادّه، نسبت به سایر اشیاء، هویت ممتاز وجدایی پیدا کند.

همان گونه که قبلا دیدیم، نخستین فیلسوفان یونانی، پیش از هر چیز به «ماده المواد» یا «علّت مادّی» و نخستین اشیاء پرداختند. هدف اصلی آنان، یافتن مادّه و خمیر مایه آغازینی بود که اجزای بنیادین عالم را تشکیل داده و در نهایت باعث پیدایش جهان شده است. چنین جست وجویی سر انجام به اتمیسم منجر شد که بر طبق آن، ساختمان عظیم عالم، تشکیل شده از ذرّات بنیادینی است که خود، عملاًـ تقسیم ناپذیرند. در مقابل چنین تفکّرِ ماده باورانه ای، اندیشه صورت گرای فیثاغورس قرار داشت که نهایتاً به «فلسفه افلاطون» منجر شد; فلسفه ای که بیشتر متوجّه «صُوَر» بود. «صُوَر» یا «مُثُل» در نظام فکری افلاطون،

۱- (۱) . Materialism.

۲- (۲) . Formalism.

۳- (۳) . Matrial cause.

۴- (۴) . Formal cause.

۵- (۵) . Stuff.

عامل تعین یافتن و تحقّق اشیاء و افراد عالم است و بدون آن نمی توان نظم و ترتیب و شکلی را در جهان سراغ گرفت. «مُثُلِ» افلاطونی، ریاضیوار به جهان نظم و صورت و شکل بخشیده و تصویرهای متنوّعی را پدید آورده است.

ارسطو مدّعی است که هیچ یک از این دو رویکرد فکری برای تبیین عالم کافی نیست. جهان را نه با مادّه گرایی محض می توان شناخت و نه با صورت گرایی صرف; چراکه هریک از اینها جنبه ای از حقیقت اشیاء عالم را نمایان می سازند و از به تصویرکشیدن همه جوانب آن عاجزند. جوانب دیگری که ارسطو از آن سخن می گوید، تحت عناوین «علّت فاعلی» (۱) و «علّت غایی» (۲) مطرح شده اند. «علّت فاعلی» در واقع عهده دار «چنین بودن» یک شیئ است و «علّت غایی» به هدف و غایت پیدایش آن مربوط است. «علّت فاعلی»، عامل تعلّق گرفتن «صورت» به «مادّه» و در نتیجه، تعین یافتن مادّه و «این چنین شدن» شیء می شود و «علّت غایی»، به هدف و مقصود این عمل مرتبط است.

برای روشن تر شدن تصویر این علل چهارگانه و ارتباط آنها با شیء، می توان یک «میزِ چوبی» را در نظر گرفت. مادّه این میز، «چوب» است (علّت مادی); اما این چوب با چوب های دیگر، این تفاوت را دارد که صورت یک «میز» را به خود گرفته و از این طریق، تعین یافته و از سایر چوب ها جدا شده است (علّت صوری). اما این صورتِ میزی را چوب خودبه خود و فی نفسه دارا نبوده، بلکه «نجّار» چنین صورتی را به آن بخشیده و به عبارتی «چنین بودن»، یعنی «میز بودن» آن را معین ساخته است (علّت فاعلی). از طرفی این میز به منظور خاصی ساخته شده و کارکرد ویژه ای ازآن انتظار می رود (علّت غایی).

این مثال ساده، هرچند که فهم این علل را آسان می کند، ولی در عین حال می تواند موجبات نوعی بدفهمی را نیز فراهم آورده، تشخیص علل را در موارد دیگر دشوار سازد. مثلاً: ارسطو، «بدن» را که خود یک سازمان پیچیده است،

۱- (۱) . Efficient cause..

۲- (۲) . Final cause.

«مادّه» می داند و «روح» را که شکل محسوسی ندارد، «صورت». آشکار است که مثال قبلی از روشن کردن چنین معنایی ناتوان است; مگر برای کسی که در آن دقت کافی داشته باشد. در واقع مراد از «صورت»، امری است که باعث می شود یک شیء، از افراد یک «نوع» محسوب شود. «میز بودن» باعث می شود که «این میز چوبی» یکی از افراد «کلّی میز» باشد و «درخت بودن»، این درخت خاص را تحت «نوع درخت» در می آورد. پس «صورت»، همان شکل ظاهری اشیاء نیست، بلکه «صورتِ نوعی» آنهاست که باعث تمایز آنها نسبت به انواع دیگر می گردد. آب، هوا، سنگ، خاک، گل، درخت، چوب، خاکستر، حیوان و انسان بودن، همه از نمونه های صورت نوعیه اند.

از طرفی در مثال « میز» که یک امر مصنوعی است، «علّت فاعلی» خود از افراد نوع دیگری است; یعنی: «نجّار» یکی از افراد «میز» نیست و تحت «نوع کلّی» آن قرار نمی گیرد، بلکه یکی از افراد «نوع انسان» است; اما چنین وضعی در موارد غیر مصنوعی وجود ندارد و مثلاً «علّت فاعلی اسب»، باز یک اسب است که خود از افراد این «نوع کلّی» می باشد. به علاوه «علّت غایی اسب» نیز کاربرد و استفاده ای نیست که ما از آن انتظار می بریم، بلکه عبارت از آن صورت کامل نوعی است که اسب می بایست بدان نائل شود. اسب از آغاز در این وضع غایی قرار ندارد، بلکه برای رسیدن به آن باید مراحلی را طی کند و مثلاً قدم زدن، دویدن وپریدن از موانع را بیاموزد و به تدریج به یک فرد کامل از نوع خود مبدل گردد; بنابراین نباید تصوّر نمود که کشف علل چهارگانه در همه موارد به آسانی و به یک صورت انجام می گیرد. به عنوان مثال، در باب «علّت غایی» سنگ های معدنی یا سیاره ها و ستارگان چه می توان گفت؟

در پایان، ذکر این نکته نیز شایسته است که «علّت غایی»، ارتباط وثیقی با «اخلاق» دارد و در دوره جدید که چنین علّتی، توسط فرانسیس بیکن، دکارت و اسپینوزا عملاً کنار گذاشته شد، «اخلاق» نیز با چالش های عمده ای مواجه گردید که در جای خود می بایست مورد بررسی قرار گیرد.

ص:۱۷۲

۳- حرکت و مبانی آن در فلسفه ارسطو

ارسطو با مواضع خاصّی که در باب «حرکت و مبانی معقولیت آن» اتّخاذ می کند، زمینه های ظهور و پیدایش هستی شناسی فلسفی بدیعی را فراهم آورده و اساس عقاید طبیعت شناسان یونان باستان را دگرگون ساخته است.

پارمنیدس و «فیلسوفان الئایی»، منکر هر گونه تحوّل و حرکتی بودند و بر همین اساس بود که زنون، با طرح معمّاهای لاینحلّ خود سعی داشت «حرکت» را غیر معقول جلوه دهد. ارسطو در مقابل این دسته از متفکّران، معتقد به «حرکت» و متّصل بودن آن بود و بر همین اساس تلاش می کرد که معقول بودن آن را به لحاظ هستی شناسی فلسفی توضیح دهد. عناصر عمده مورد توجّه و کاربرد او در این زمینه، عبارت بود از «قوّه و فعل» که بر اساس آن تصویر کاملاً بدیعی از حرکت را ارائه نمود.

ما اگر صرفاً به «وجود و عدم» توجّه کنیم و مانند پارمنیدس، آن را اساس هستی شناسی خود قرار دهیم، به هیچ نحو نمی توانیم «شدن» و «صیرورت» را توضیح دهیم و به همین دلیل، ملزم به موهوم و غیر معقول دانستن آن خواهیم شد. ازاین رو افلاطون برای توضیح و توجیه تغییرات و حرکات به «بودن و شدن» یا «دیدار و پدیدار» توجّه کرد و ارسطو از عناصر بسیار سرنوشت ساز «قوّه و فعل» استفاده نمود.

ارسطو در یک تقسیم بندی کلّی، «حرکت» را به سه نوع عمده تقسیم می کند:

۱. حرکت کیفی: که عبارت باشد از حرکت بر طبق «کیف» یا بر حسب «انفعال»؛

۲. حرکت کمّی: که همان حرکت در «کمیت» یا بر حسب و اندازه و مقدار، است؛

۳. حرکت مکانی: که حرکتی است بر طبق «مکان».

از این سه نوع حرکت، اوّلی استحاله یا تغییر کیفی، دوّمی افزایش و کاهش یا نموّ و ذبول، یا تغییر کمّی و سوّمی انتقال و جابه جایی است. (۱)

ص:۱۷۳

۱- (۱) . کاپلستون، همان، ص۳۶۶.

حال باید دید که این حرکات چندگانه، در «نظام فلسفی ارسطو» چگونه توضیح داده می شوند.

از آن جا که ارسطو، «متافیزیک» را علم به تبیین های نخستین همه اشیاء می داند، نظریه «قوه» و «فعل» را به عنوان علّت های «مادی» و «صوری» مطرح می سازد که بر طبق آن قادر به توضیح و توجیه تغییر و دگرگونی هایی می شود که در سطح عالم ظهور و بروز دارند. (۱)

این دو عنصرِ مورد توجّه ارسطو در کنار «علّت فاعلی» و «علّت غایی»، علل چهارگانه ارسطویی را تشکیل می دهند و بر همین اساس است که وی هستی شناسی خود را توضیح می دهد. این علل در واقع به اشیای متغیر، از آن جهت که متغیرند مربوط می شوند. ارسطو بر خلاف پارمنیدس که بر «موهوم بودن حرکت» پافشاری می کرد، معتقد بود که «حرکت واقعیت دارد» و ادراک حسّی به روشنی در می یابد که تغییر و دگرگونی وجود دارد. ما در جهت نایل شدن به معرفت حقیقی می بایست از همین اموری که در دسترس حواس ما قرار دارند آغاز کنیم. ارسطو در پاسخ به پارمنیدس و توضیح این که چرا و چگونه «حرکت» می تواند واقعی باشد و هست، «نظریه علل اربعه» را مطرح می سازد و بر اساس آن تغییرات را توضیح می دهد. البته در این مسیر، او از افلاطون نیز فاصله می گیرد. با این توضیح که، افلاطون گرچه بر خلاف پارمنیدس، «حرکت» و «صیرورت» را می پذیرفت و در نظام فکری خود برای آن جایگاهی قائل بود، با وجود این، صیرورت و حرکت برای او همواره یک ارزش منفی و اهمیت غیر ذاتی داشته است. از نگاه وی، آن چه اهمّیت اساسی دارد، همان امور ثابت و لایتغیر هستند و بدین جهت می بایست همواره از عالم پیدایش و پدیدار روگردان شده، به سمت امور لایتغیر حرکت کنیم; چرا که صرفاً چنین اموری است که ذات و ماهیت دارند و به همین دلیل ارزش آن را دارند که مورد توجّه ما قرار

۱- (۱) . Politis, Vasilis, Aristotle and Metaphysics, London and Newyork, Routledge,۲۰۰۴, P.۵۱.

گیرند و نظام معرفتی ما را سامان دهند؛ چون تنها همین امور می توانند به ما معرفت بدهند. این امور از عالم پدیدار و صیرورت جدا و ممتازند و موجودات تغییر پذیر این عالم، صرفاً سایه های آن ایده های ثابت به شمار می روند. افلاطون چنین ادعا می کرد که «ماهیات لا یتغیر و ثابتند؛ بنابراین، چیزهایی که متغیر و صیرورت پذیرند، دقیقاً به همین دلیل که تغییر می کنند، نمی توانند ماهیت داشته، از واقعیت حقیقی برخوردار باشند.» (۱)

ارسطو این دیدگاه های افلاطونی را مردود می داند و معتقد است که امور «متغیر» هر چند که تغییر می کنند، ولی ذات و ماهیت ثابتی را در خود دارند؛ وی برای نشان دادن همین امر است که بر «قوّه و فعل» تکیه می کند و مدّعی است که هر امر متغیر و دگرگون شونده ای، «مرکّب» است و بدون توجّه به این ترکیب و نتایج قابل توجّه حاصله از آن، هرگز نمی توان «حرکت» و «دگرگونی» را توضیح داد.

هر جسم متغیری از آن جهت که یک امر مشخّص و معینی است، «فعلیت» دارد و از آن جهت که می تواند پذیرنده تغییرات و دگرگونی های مختلفی باشد، دارای یک «امر بالقوه» و «توان شدِ» محض است که شأن آن صرفاً پذیرش و انفعال است. این بخش از جسم را ارسطو «مادّه» یا «قوّه» می نامد که امری است مغایر با جنبه بالفعل یا صورت جسم. البته این دو عنصر بالفعل و بالقوه موجود در اشیای متغیر و متحوّل، به شکل وثیقی به یکدیگر وابسته اند. مثلاً: نمی توان چنین تصوّر نمود که وجود حیوان، که خود یک «صورت بالفعل» است، به نحوی کاملاً مستقل از «مادّه»، یعنی بدون امری که پذیرای این صورت باشد، ممکن است و هم چنین نباید پنداشت که وجود مادّه یک شیء خاص، بدون صورت آن شیء، یعنی مستقل از جنبه بالفعل آن امکان دارد.

ارسطو در توضیح «حرکت» و «تغییر»، در مرحله اوّل بر طبق «مادّه» بیان می کند که چگونه اشیاء می توانند از حالتی به حالت دیگر تغییر کنند و دگرگون

ص:۱۷۵

۱- (۱) . Ibid, P.۵۲.

شوند و یا مکان و وضع آنها عوض شود; چرا که این اشیاء از آن جهت قادر به تغییر و صیرورتند که در خود یک جنبه بالقوه و پذیرایی دارند که شأن آن قبول هر نوع تحوّل و وضعیت تازه ای است. و در مرحله دوّم به واسطه «صورت» توضیح می دهد که چگونه یک امر متحوّل و متغیر می تواند ذات لایتغیر و ثابتی داشته، نوعی فعلیت دائمی را در خود حفظ کند. (۱)

ارسطو با مخالفت مستمرّی که در مورد جدایی و تفکیک عالم «مُثُل» با «عالم پدیدار» افلاطونی داشت، نهایتاً به این نتیجه نایل شد که «مُثُل»، به مثابه امور ثابت و لایتغیر، همان صورت های موجود در خودِ اشیای محسوس هستند و این صورت ها چنان ملازم و همراه با بخشِ پذیرنده و صیرورت دار اشیاء هستند که طرح هرگونه جدایی و تمایز استقلالی میان آنها به معنای نفی وجود و واقعیت آنها خواهد بود.

افلاطون با قائل شدن به تفکیک و جدایی «مُثُل» از «پدیدارها» و ممتاز دانستن «عالم بودن» از «جهان شدن»، اصالت اساسی و واقعیت دار بودن حقیقی را به «مُثُل» نسبت می داد و بر این اساس از صیرورت و دگرگونی روی گردان بود; ولی ارسطو با نفی این جدایی، میان صورت های ثابت و لایتغیر با مادّه صیرورت دارِ اشیا، پیوند ناگسستنی برقرار کرده و برای هر یک از آنها اهمّیت و جایگاه «هستی شناختی» اساسی قائل شده است. او هیچ کدام از این دو واقعیت را به دیگری تحویل نبرده، همواره تأکید داشت که جنبه بالفعل را که حاکی از وجدان و فاعلیت است، نباید با جنبه بالقوّه، که حاکی از فقدان و انفعال است، یکی دانست.

ارسطو در توضیح «مادّه» چنین می گوید:

پیدایش های طبیعی آن هایی اند که پیدایش شان از راه طبیعت است. آن چه را که چیزی از آن پدید می آید مادّه (hule) می نامیم...; همه پدیده ها، اعم از آن که بالطبع یا از راه هنر پدید شوند، دارای مادّه اند; زیرا هر یک از آنها، هم امکان بودن دارد هم نبودن و این (امکان) در هر یک از چیزها مادّه است. (۲)

۱- (۱) . Ibid, P.۵۹.

۲- (۲) . ارسطو، همان، ۱۰۳۲ الف.

این بخشِ پـذیرا و دگرگون شونـده اشـیاء است که «حرکت» و «تغییر» را ممکن می سـازد; امـا در کنار این امر متغیر، صورتِ ثـابت و لاـیتغیری وجـود دارد. این ذات یـا صـورت که فعلیت محض است، در سراسـر «زمـانِ» تحوّلاـت و تغییرات، زیـادت یا نقصـان نـدارد; چرا که «مـاهیت، قابـل افزایش و کـاهش نیست و نمی توان گفت که شخصـی، بیشتر یا کمتر از دیگری انسان است.» (۱)

حال که با معنای «مادّه و صورت» یا «قوّه و فعل ارسـطویی» آشـنا شدیم، می توانیم مفهوم «حرکت» را در دیدگاه او بشناسـیم; چرا کـه «حرکت» در نظر وی از ارتبـاط صـورت و مـادّه بـا یکـدیگر پدیـد می آیـد. هرگـونه حرکـتی، اعمّ از کیفی، کمّی یا مکـانی، محصور و محـدود به مبـدأ و منت هـایی است. از همین جاست که ما می توانیم تعریف مشـهوری را که ارسـطو برای حرکت مطرح نموده است دریـابیم: «حرکت، کمـال شـیء بـالقوه است از حیث بـالقوه بودن» یـا به عبارتی روشن تر: «حرکت عبـارت است از فعلیت آن چه بـالقوه است، در زمـانی که موجـود بـالقوّه در حـال فعلیت است نه از جهت خودش، بلکه از آن جهت که قوّه حرکت دارد.» (۲) مثلاً: یک طفل به لحاظ این که قامتی به طول معینی دارد رشـد نمی کند، بلکه رشد قامت او یک حرکت کمّی است و این حرکت، از آن حیث که او طفل است و امکان وصول به قامت یک شـخص بالغ را دارد، به وی دست می دهد و برای او کمال محسوب می شود; و چون این امکان تحقّق یابد، حرکت به مقصد و منتهای خود رسیده و قطع می شود. پس حرکت، تنها به لحاظ ارتباط

صورت با مادّه یا شیء بالفعل با شیء بالقوّه مفهوم پیدا می کند. (۳)

بنـابر این ارسـطو بـا مواضع خاصّـِی که در بـاب «حرکت و مبـانی معقولیت آن» اتّخاذ کرد، زمینه های ظهور و پیـدایش هستی شناسی فلسفی بدیعی را فراهم آورد و اساس عقاید طبیعت شناسانِ یونان باستان را دگرگون ساخت.

۱- (۱) . برهیه، همان، ص۲۵۷.

۲- (۲) . ارسطو، فیزیک، ۲۰۱ الف.

۳- (۳) . برهیه، همان، ص۲۶۴.

تصویر کلّی عالم در نگاه ارسطو

اشاره

«هستی شناسی ارسطو» در میان هستی شناسی های مطرح در آن «زمان»، برجسته و ممتاز بود. اگر بخواهیم خطوط کلّی و طرح های عمده هستی شناسی او را مطرح کنیم، از یک نظر می توانیم به دو مطلب اساسی و تعیین کننده در نظر ارسطو اشاره نماییم: (۱)

۱. جهان به لحاظ «زمانی» آغاز و پایانی ندارد؛

۲. جهان یک کلّ محدود است.

ارسطو در مسیر اثبات ادعای نخست، در «کتاب هشتم فیزیکِ» خود، چنین پرسشی را مطرح می سازد که آیا اساساً «حرکت» به وجود آمده، یعنی آغاز و انجامی دارد یا نه؟ و سپس با تحلیل هایی که در مسیر بحث ارائه می کند، نتیجه می گیرد که اساساً تغییر نخستینی وجود ندارد و بر همین اساس، تغییر نهایی نیز وجود نخواهد داشت.

اگر بتوان پذیرفت که زمانی، هیچ شیء متحرّکی وجود نداشته است، این باید به یکی از دو نحو ممکنِ ذیل باشد:

یا بدان صورت که آناکساگوراس معتقد است: در یک «زمانِ» متناهی همه اشیاء با هم و ساکن بوده اند و آنگاه «عقل»، حرکت را پدید آورده و از این طریق، اشیاء را از هم جدا نموده است. یا بر اساس آن چه که امپدوکلس می گوید: کیهان به نوبت، متحرّک و ساکن می شود؛ یعنی: وقتی «مهر و عشق»، «کثرات عالم» را به صورت واحد در می آورد یا «ستیز و نفرت»، سبب می شود که «واحد» کثیر شود، کیهان متحرک است و در مدّت زمانی که دوره واسطِ میان این دو رویداد است، کیهان ساکن است. (۲)

ص:۱۷۸

۱- (۱) . Furley, Davis, Aristotle the philosopher of nature, Routldge History of philosophy, VII (Frome Aristotle to Augustine), Ed by David Furley, P.۱۳.

۲- (۲) . ارسطو، همان، ۲۵۱ الف.

امّا این هر دو نظر در دیدگاه ارسطو و بر اساس تعریفی که از «حرکت» ارائه می کند مردود است. در نظر او «حرکت» عبارت است از «فعلیت شیء پذیرای حرکت از آن جهت که پذیرای حرکت است». پس بر این اساس، هر نوع حرکتی، ضرورتاً مستلزم وجود اشیائی است که پذیرای آن حرکتند، به عبارتی این اشیاء، همان شیء متحرّک هستند; یعنی: تا شیء متحرّکی نباشد، حرکتی نخواهد بود.

حال پرسش این است که آیا خودِ این اشیاء آغازی دارند یا سرمدی اند؟ آیا «زمانی» بود که هیچ یک از این اشیای متحرّک وجود نداشته باشند یا این که این اشیاء همواره بوده و ازلی اند؟ ارسطو در پاسخ این پرسش به «زمان» متوسل می شود و در پرتو آن می کوشد تا نشان دهد که جهان سرمدی است: «چگونه ممکن است که بدون وجود "زمان"، "قبل "و "بعد" وجود داشته، یا بدون حرکت، "زمان" موجود باشد؟»

به عبارتی، جمله «زمانی بود که این اشیاء موجود نبودند»، «خودْ متناقض» است; چرا که بودنِ «زمان»، مبتنی بر بودنِ «حرکت» است و بودنِ «حرکت» مبتنی بر بودنِ «اشیای متحرّک»; ازاین رو نمی توان از «زمانی» سخن گفت که این اشیاء نبوده باشند.

حال چون پذیرفتیم که «تغییر» و «حرکت» سرمدی است، ضرورتاً باید دو امر دیگر را نیز بپذیریم: یکی آن که یک امر نامتناهی و سرمدی لازم است که علّت تغییر باشد و دیگر آن که موضوعی نامتناهی ضروری است تا در آن، این تغییرات و حرکات سرمدی رخ دهد. این موضوع در نگاهِ ارسطو «آسمان نخستین» است که محلّ استقرار و ثبوت ستارگان است و تغییر و تحوّلاتِ سایر ارکان و اجزای جهان نیز با حرکات آن تعیین می شود. (۱)

اکنون به بررسی و فهم ادّعای دوّم ارسطو مبنی بر «محدود بودن جهان» می پردازیم. در نظر او، وجود یک «جسم نامتناهی» غیرممکن است، چرا که هر «جسم» می بایست محدود به یک «سطح» باشد و بر این اساس، هیچ جسمی که

۱- (۱) . Furlly, Ibid.

محدود به یک سطح است نمی تواند نامتناهی باشد. از طرفی، اگر جهان، مرکّب از اجزا باشد، این اجزا، خود، یا متناهی اند یا نامتناهی، حال اگر یک جزء نامتناهی باشد و بقیه متناهی، عنصر نامتناهی جایی برای عناصر دیگر باقی نمی گذارد؛ ازاین رو همه آنها را محو می کند، و اگر جهان، دو عنصر نامتناهی داشته باشد، تنها یکی از آنها می تواند کلّ عالم را فراگیرد و دوّمی، خود به خود حذف خواهد شد، و نهایتاً اگر همه اجزای جهان را متناهی بدانیم، ترکیب چنین عناصری، هرگز به یک امر بالفعل، نامتناهی منجر نخواهد شد. (۱)

پس جهان نمی تواند از حیث امتداد و بُعد مادّی، نامتناهی باشد؛ چرا که هیچ امتداد مکانی را نمی توان نامتناهی بالفعل دانست؛ بلکه آن را صرفاً به لحاظ قوّه و استعداد می توان نامتناهی محسوب کرد و قائل شد به این که به نحو نامتناهی قابل تقسیم است. به این طریق است که ارسطو در «فیزیک» می کوشد که مشکلات مطرح شده توسط زنون الئایی را رفع کند. (۲)

اخلاق در نظر ارسطو

شاید بتوان گفت که کتاب «نیکوماخوس» ارسطو، شگفت انگیزترین کتابی است که خِرَدِ انسانی در حوزه «اخلاق» پدید آورده است. ارسطو در مباحث اخلاقی خود به مطالعه ماهیت و بسط شخصیت انسانی می پردازد.

او در این کتاب می کوشد که «خیر حقیقی انسان» و اعمالی که می تواند بدان خیر رهنمون شود را نشان دهد. البته او از همان آغاز، خاطر نشان می کند که در

۱- (۱) . کاپلستون، همان، ص۳۶۹، ۳۷۰.

۲- (۲) . نتیجه اشکال زنون این بود که یک مسافت معینِ مثلاً ۱۰ متری، چون بی نهایت قابل تقسیم است، پس باید آن مسافت هم در واقع بی نهایت باشد، ارسطو در مقابل زنون بیان می کند که مسافت معینِ ۱۰ متری به صورت بالفعل محدود و متناهی است؛ چنان که جهان نیز به لحاظ جسمانی بودن محدود است؛ چیزی که هست اینها به صورت بالقوّه، تا بی نهایت تقسیم می شوند و این با محدود بودن بالفعل آنها قابل جمع است.

اخلاق نمی توان انتظار دقّت و وضوحی همانند ریاضیات داشت. عمل انسان که موضوع علم اخلاق است امکان دقّتهای ریاضی وار را به ما نمی دهد.

ارسطو در تعریف ابتدایی خود از «خیر» چنین می گوید:

هر عملی ظاهراً در مسیر یک خیری است، به همین دلیل به درستی، خیر، چنین معنا شده است: خیر غایت همه امور است. (۱)

وقتی «خیر» را به غایت امور تعریف می کنیم، به دلیل ابهامی که در کلمه «غایت» وجود دارد، چندان تصوّر روشنی از «خیر» به دست نمی آوریم. ابهامِ «غایت» لااقل ناشی از دو امر است:

۱. «غایت» امر واحد و معینی نیست; بلکه متناسب با کارها و فنون مختلف و بر اساس انتخاب انسان ها، متفاوت است;

۲. در هر عمل، وجود «غایات» متعدّدی ممکن است، که به صورت طولی و یکی پس از دیگری مورد نظر قرار می گیرند. (۲)

اکنون باید جست وجو کرد که کدام «خیر» غایت نهایی همه افعال و غایات است. بی تردید این «خیرِ نهایی» بهترین خیرهاست. ارسطو می کوشد تا نشان دهد که این «خیر نهایی» نه خیر انسان یونانی یا انسان متعلّق به یک قوم و فرهنگ خاص، بلکه خیر «انسان» به طورکلّی است. به عبارتی، این خیر، ریشه در طبیعت انسان دارد، طبیعتی که ورای اختلافات قومی، مکانی و تاریخی است و رنگِ هیچ یک از آنها را به خود نمی گیرد.

غایت و هدف زندگی در نظر مردمانِ عادّی و معمولی، «نیک بختی» یا «سعادت» (۳)است. اگر از هر یک از مردمان پرسش شود که «مراد و مقصود نهایی اش از اعمالی که انجام می دهد چیست؟» بی درنگ پاسخ داده خواهد شد که رسیدن به «خوش بختی و نیک بختی». همه طالب سعادت اند و در این که رسیدن

ص:۱۸۱

۱- (۱) . ر.ک: ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ۱۰۹۴ الف ۲۷ - ب ۱۱; اخلاق کبیر، ۱۱۸۱ الف و ب.

۲- (۲) . ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ۱۰۹۴ الف ۱ - ۳.

۳- (۳) . Happiness.

به نیکبختی، غـایت زنـدگی است بـا هم اختلافی ندارنـد؛ اما اگر از آنان سؤال شود که «نیک بختی چیست و شـما سـعادت و خوش بختی خود را در چه می جویید؟» دیگر حتی تصوّر آن که پاسخ واحدی مطرح شود بسیار دشوار است.

اختلاف معنایی که برای «نیک بختی» یا مقصودِ حیات وجود دارد، صـرفاً به اختلاف دیـدگاه مردمان منحصـر نمی شود، بلکه در یـک فرد نیز، این امکـان وجود دارد که بر اثر دگرگونی و تحوّل باورهـایش، در مقاطع مختلف زنـدگی، نیک بختی را به معانی متفاوتی درک کند. به هر حال، نیک بختی برای مریض، «سلامتی» است، برای اسیر «آزادی» و برای فقیر «ثروت».

ارسطو برای تعیین معنای نیک بختی بیان می کند که:

مـا می بـایست نیـک بختی را در فعّالیتی جست وجو کنیم که به معنای دقیق و انحصاری کلمه بتوان گفت که «فعّالیت انسانی» است. خوردن و رشـد کردن و تولید مثل، اگر چه از فعّالیت های رایج انسان است؛ ولی در عین حال، «فعّالیت انسانی» نیست؛ یعنی اختصاص به انسان ندارد و به شأن انسانی انسان مربوط نمی شود.

در نظر ارسـطو، فعّالیت مختصّ به انسـان که بـا آن می توان انسـان را از سـایر موجودات متمـایز سـاخت، فعّالیت عقل یا عمل مطابق با عقل است. این همان فعّالیت بر طبق «فضیلت» یا همان «نیک بختی» است.

فضیلت در مقابل رذیلت

برای ارسـطو، «افراط» و «تفریط» هر دو رذیلت است و حدّ وسط میان آنها «فضـیلت». انسان در مسیر زندگی خود، اگر در یک احسـاس یـا در یـک عمـل، به زیـاده روی و افراط یـا به نقصـان و تفریط مبتلا شود، به رذیلت مبتلا شـده است؛ مثلا: فضـیلتِ «شـجاعت» بین حدّ افراطی «تهوّر» و حدّ تفریطی «جُبن» و بزدلی قرار دارد. فعّالیت بر طبق فضیلت، در واقع به معنای «همیشه در وسـط حرکت کردن» است. این مسـیر وسـط که آلوده به هیـچ یـک از جنبه هـای افراط و تفریـط نیست، مسـیر «فضـیلت هـای اخلاقی» است که در هدایت حیات آدمی به سمت «نیکبختی» نقش محوری دارد.

ص:۱۸۲

نکته قابل توجّه آن است که بیان ارسطو از فضیلت به عنوان حدّ وسط، ما را از داشتن نوعی «بصیرت اخلاقی» بی نیاز نمی کند و به اصطلاح: مشکل نظری و معرفتی ما را در عالم اخلاق که قلمروهای متعدّد زندگی را در بر گرفته است، بر طرف نمی سازد؛ چرا که «حدّ وسط» امری معین و در همه شرایط، ثابت نیست. ای بسا احساس یا عملی که برای یک فرد «افراط» محسوب شود و برای دیگری «تفریط»؛ مثلا: مقدار غذایی که یک فرد مریض یا معمولی می خورد، بسا در حقّ او و با توجّه به شرایط او، «پرخوری» محسوب شود و مصرف همان مقدار غذا توسط یک ورزشکار یا کسی که بدنش به انرژی بیشتری نیاز دارد، تفریط به شمار آید. بنابر این، هر فرد بر اساس شرایط و ویژگی های متغیری که در زندگی وجود دارد، باید نسبت به حدّ وسط یا فضیلت های مربوط به خود بصیرت داشته باشد.

در پایان، پرسشی که به نظر جدّی و قابل تأمّل می آید، آن است که، آیا در بین خود رذایل یا فضایل که بی تردید دارای حدّ وسط و دو حد «افراط» و «تفریط» هستند، باز آن حدّ وسط است که یک فضیلت محسوب می شود. مثلاً: دروغ گویی عملی است که می توان در آن افراط و تفریط داشت یا در آن به حدّ وسط عمل کرد. در مقابل، راست گویی نیز از چنین وضعی برخوردار است.

اکنون کدام یک از اوضاع مربوط به دروغ گویی و راست گویی، فضیلت است؟ به طور کلّی آیا قاعده حدّ وسط ارسطویی، در خوب یا بد بودن نیز صدق می کند و در نتیجه، خوب بودن یا بد بودن در حدّ میانی، «فضیلت» است و دو حدّ دیگر آنها «رذیلت»؟

ص:۱۸۳

مکاتب فلسفی بعد از ارسطو

۱- حوزه رواقی

اشاره

زنون (۳۳۶ - ۲۶۴ ق.م) و خروسیپوس (۳۳۱-۲۳۱ ق.م) را به ترتیب بنیان گذاران اوّل و دوّم «حوزه رواقی» دانسته اند. از تعلیمات وسیع زنون و از نوشته های فراوان خروسپیوس که تا حدود هفتصد و پنجاه رساله تخمین زده شده است، تنها بعضی از عناوین اصلی و بخشی از قطعاتِ کوتاه باقی مانده است. کتاب هایی که ما را در شناخت این حوزه فکری یاری می کنند، تقریباً چهار قرن بعد از تأسیس آن، در دوره «امپراطوری روم»، توسط کسانی چون سنکاو، اپیکتتوس و مارکوس ارلیوس نوشته شده اند. بنابراین کشف سیمای این حوزه فلسفی از طریق این تألیفات و آن قطعات صورت می گیرد و البته چنین کاری، دشواری خاص خود را دارد; خصوصاً با توجّه به این که اکثر منابع به دوره های بعد از «رواقیان» تعلّق دارد و در مواردی توسط مخالفان آنان تدوین یافته است.

علاوه بر محدودیت منابع، نکته دیگری که شناخت این حوزه را دشوار می سازد، اختلافاتی است که در قلمرو درونی آن وجود داشته است. ما برای حفظ اختصار و گرفتار نیامدن به جزئیات، تنها به بیان اندیشه های رهبران و بنیان گذاران اصلی آن اکتفا می کنیم.

«حوزه رواقی» را بیشتر به صورت یک حوزه اخلاقی و تربیتی می شناسند و این باعث شده که شأن نظری و جهان بینی فراگیر آنان که حتی تا دوره جدید نیز بر تفکّر فلسفی و دینی تأثیرگذار بوده است، نادیده گرفته شود. این حوزه که جهان شناسی خود را بر اساس «اصالت حیات» شکل می دهد، به صورت ویژه ای به «عقل»، «منطق»، «طبیعیات» و در نهایت به الهیات و اخلاق می پردازد.

ص:۱۸۴

اصالت عقل

آن چه تحت عنوان «اصالت عقل» در «حوزه رواقی» مطرح بوده را نباید نمونه ای از آن چه در فلسفه و تفکّر مدرن و «دکارتی» است دانست. زنون در اندیشه های خود به «عقل الهی» قائل بود و چنین می اندیشید که «فلسفه» چیزی نیست جز وقوف و آگاهی به این نکته که هیچ چیز قادر نیست در برابر چنین عقلی مقاومت کند یا حتی جدا و مستقل از آن وجود داشته باشد، به عبارتی: بر اساس اندیشه زنون، «فیلسوف» آن است که بداند «امر غیر معقول وجود ندارد و هیچ عاملی جز عقل محض در نظام طبیعت و در رفتار و عملکرد ما مؤثّر نیست.»

البته باید توجّه داشت که در حوزه رواقی، وقتی از «امر معقول» سخن گفته می شود، مراد از آن، یک معنای افلاطونی نیست. «امر معقول» در اندیشه افلاطون، ورای محسوسات و جدای از آنها وجود دارد. ما بر اساس دیالکتیک از اشیای محسوس فرا می رویم تا در نهایت به صُوَر یا امور معقول برسیم؛ اما در «تفکّر رواقی» فراروی از «محسوس» برای رسیدن به «معقول» بی معناست؛ چرا که محسوس همان معقول است و به یک معنا، «عقل» در امور محسوس است که تمامیت وجود خود را حاصل می کند. بنابراین، آن چه در نظر افلاطون سایه های امور معقول لحاظ می شد، در دیدگاه «رواقیان» همان امر معقول است. هر آن چه که وجود دارد معقول است و ما نمی توانیم چیزی را در قلمرو «وجود» سراغ داشته باشیم که معقول نباشد.

بنابراین «اصالت عقل» در اندیشه «رواقیان» شأن «وجودشناختی» (۱) دارد؛ یعنی در عالم وجود، همه چیز به عقل متّکی است و با آن قوام می یابد و امر غیرمعقول، معدوم است.

ص:۱۸۵

۱- (۱) . Ontologic.

اگر به فلسفه افلاطون نظر کنیم تا فرایند معرفت را در آن بیابیم، خواهیم دید که مسیر معرفت از «حس» فراتر رفته و نهایتاً به حقایق ثابت جهان «مُثُل» انجامیده است. «حوزه رواقی» این فرایند را از اساس، دگرگون می کند و علم و یقین را به حواس و به همان ادراکاتی که در بین عامّه افراد بشر وجود دارد پیوند می زند. معرفت از همان آغاز و در مرحله حواس و تصوّرات شروع می شود.

این دیدگاه «رواقیان» را نباید با سخنان کسانی که معتقد به «اصالت حسّ» هستند یکی دانست. «رواقیان» هر چند که متعلّقِ معرفت را همین اشیای محسوس می دانند، ولی در عین حال معتقدند که چنین معرفتی، تحت تأثیر عقل صورت می گیرد و بدون نقش آفرینی عقل ممکن نیست. توضیح آن که در نظر آنان: «علم» به «حکیم» یا «فیلسوف» تعلّق دارد؛ ولی این بدان معنا نیست که حکیم، به چیزی غیر از شیء محسوس، علم دارد. تصوّر مفهومی از شیء در میان حکیم و غیر حکیم مشترک است و نخستین مرتبه یقین را نیز برای ما حاصل می کند؛ اما علم که خاصّ حکیم است، جز زیاد شدن همین یقین نیست. ازدیاد یقین از این راه حاصل می شود که بر اساس عقل، مجموعه ادراکات، یکدیگر را تأیید کنند و متّکی به هم باشند. بنابراین، علم، هر چند که به محسوس تعلّق می گیرد، ولی به واسطه عقل و از طریق تألیف ادرکات و ارتباط دادن آنها با یکدیگر به نحوی که به تأیید متقابل منجر شود حاصل می گردد.

در باب مفاهیم فطری و مشترک در میان انسان ها، دیدگاه «رواقیان» آن است که هیچ یک از این مفاهیم از منشأ خاصّی غیر از حواس، ناشی نشده اند. حواس، مبنای مفاهیم فطری ماست. اما اگر چنین است، پس چگونه می توان اشتراک و عمومیت این مفاهیم را در بین انسان ها توضیح داد؟ حواس می توانند منشأ اختلاف و تنوّع باشند، در این صورت، چگونه می توانند مبنای مفاهیمی قرار گیرند که در همه انسان ها مشترک است؟ این توافق، از کجا حاصل شده است؟

یک ظرف آب بر اساس حواس می تواند برای یکی گرم باشد، برای یکی سرد و در نظر دیگری معتدل; پس این توافقِ فراگیر و غیر قراردادی انسان ها در مورد چنین مفاهیمی از کجا ناشی شده است؟ «رواقیان» در پاسخ، مطرح می کنند که این مفاهیم از استدلال های خود به خودی و مشترک در میان همه انسان ها سرچشمه می گیرد. در درون همه انسان ها، استدلال های ناخواسته و پنهانی صورت می گیرد که آنان را به درک این مفاهیمِ مشترک می رساند.

اخلاق رواقی

«اخلاق» در حوزه اندیشه «رواقیان» جایگاهی بسیار محوری و اساسی دارد. به طورکلّی «اخلاق» در نظر آنان، با حقیقتِ «فلسفه» ارتباط دارد. فلسفه برای آنان چیزی نبود جز «طریقه ای برای زندگی درست». اهمّیت و تأثیر «اندیشه های رواقی» تا حدود زیادی، بستگی به همین پیوندی دارد که آنان بین «فلسفه» و «زندگی» بر قرار ساختند. این ارتباطِ میان «فلسفه» و «زندگی» در نظر «رواقیان»، مبتنی بود بر پیوند میان «طبیعت» و «اخلاق». غایت زندگی (سعادت) همان رسیدن به «فضیلت اخلاقی» است و این فضیلت، چیزی نیست جز «زندگی کردن بر وفق طبیعت». مراد از طبیعت، همان لوگوس یا قوانین و مقرّرات الهی است که در جهان، به معنای وسیع کلمه، و در طبیعت «من» به عنوان جزئی از جهان مقرّر شده است. «فلسفه»، شناخت این قوانین و هماهنگ شدن با آنهاست و همین شناخت و هماهنگی است که زندگی سعادتمندانه، یعنی: رسیدن به «فضیلت اخلاقی» را محقّق می سازد.

به طورکلّی در یونان باستان که «چشم طبیعت بین» انسان گشوده بود، «طبیعت» محور اندیشه و اخلاق بود. «رواقیان» بر این باور بودند که رسیدن به «فضیلت اخلاقی» محصول صلحی است که میان ما و طبیعت بر قرار می شود. به رسمیت نشناختن قوانین طبیعت و سعی در بر هم زدن و جدال با آن، عین بی اخلاقی است. رستگاری و سعادت انسان در تسلیم شدن و سرسپردگی اوست. این

اعتماد و خویشتن سپاری به قوانین الهی که طبیعت جهان و ما را فرا گرفته است، پذیرش آگاهانه ضرورت هایی است که عقلِ کلّی مقرّر داشته است. (۱)

نکاتی در باب اخلاق رواقی

پیرامون «اخلاق رواقی» نکاتی را می توان مطرح ساخت که در ذیل مورد توجّه قرار می دهیم:

۱. در «اخلاق رواقی» نوعی «جبر» و ضرورت حاکم است; ازاین رو آنان در مواردی، «آزادی» انسان را به آگاهی او از ضرورت های طبیعت و پذیرش آن معنا کرده اند. در نظر آنان «انسانِ خردمند کسی است که آگاهانه مسیر سرنوشت خود را – که همراه با ضرورت است – دنبال می کند.» البته ظاهراً «رواقیان» همواره بر این «جبر» و ضرورتی که در بنیان تفکّراتشان وجود دارد وفادار نمانده و گاه، سخنانی را مطرح کرده اند که با آن «جبر» و ضرورت در تناقض است. دعوت به تسلیم و سرسپردگی و پرهیز از تمرّد و عصیان در مقابل طبیعت، از نمونه های مهمّ این سخنان است.

۲. از نتایج سیاسی بسیار مهمِ «نظریه اخلاقی رواقیان»، می توان به بحث «جهان وطنی» (۲) اشاره کرد. پذیرش قوانین طبیعت و تسلیم شدن در برابر آن، به یک معنا، پذیرش نوعی زندگی اجتماعی مشترک است که تحت سیطره یک قانون واحد قرار گرفته است. هر انسانی در مسیر دست یابی به سعادت یا غایت زندگی، به تسلیم در مقابل قوانین و ضرورت هایی می رسد که حاکم بر جهان انسانی است. به یک معنا، فرد در مسیر زندگی اخلاقی خود، نه تنها به صلح با

۱- (۱) . «والاترین امر کدام است؟ آن، توانستنِ این است که با خوشحالی ناخوشایندها را تحمّل کنی. هر [برای] اتفاق بیفتد، وانمود کن که تو می خواستی برایت رخ دهد. خواه ناخواه می بایستی آن چه آن را بخواهی، اگر می دانستی که همه چیز بر وفق تدبیر الهی پدید می آید. ازاین رو[تو زاری] و [به تقدیر] ناله کردن و گریستنوآه و است.» سنکا، کتب هفتگانه درباره جهت جهل خواری نمودن از طبیعیات، کتاب سوم، دیباچه ۱۷ – ۱۰، به نقل از کاپلستون، همان، ص۴۵۸.

۲- (۲) . Cosmopolitanism.

طبیعت دست می یابد، بلکه در یک صلحِ جهانی و در یک هماهنگی زندگی اجتماعی نیز سهیم می شود. این جاست که سرنوشت «من» با سرنوشت همه انسانها پیوند می خورد و زندگی سعادتمندانه «فرد» با حیات جمعی و دوستانه آدمیان در می آمیزد.

۳. معیار ارزش های اخلاقی در نظر «رواقیان» تطابق یا عدم تطابق رفتار با طبیعت است. اموری که بر وفق طبیعت اند، دارای ارزش اخلاقی اند و اموری که بر ضدّ آن هستند، بی ارزش؛ چنآن چه در میان رفتارهای آدمی، مواردی یافت شود که به هیچکدام از این دو مورد تعلّق نگیرد، خنثی است؛ یعنی: اصلا بار ارزشی ندارد. البته ظاهراً بر اساس بعضی از سخنان «رواقیان»، در این امور سه گانه ای که ذکر شد، اراده و نیت انسان نیز نقش دارد.

۲- حوزه اپیکوری

بنیان گذار «حوزه اپیکوری»، ابیقور یا اپیکوروس بود که در حدود سال ۳۴۲ ق.م در «ساموس» متولّد شد. او در آغاز به واسطه اساتید خود، تحت تأثیر افلاطون و خصوصاً دموکریتوس قرار داشت. اپیکوروس وقتی در سال ۳۰۷ ق.م به «آتن» رفت، به تدریج زمینه های تأسیس مدرسه ای را فراهم نمود. این مدرسه که مریدان و هواخواهان اپیکوروس را در یک جا جمع می کرد، در باغ اپیکوروس دایر شد و اساس پیدایش «حوزه اپیکوری» را بنا نهاد. اپیکوروس که در حدّ یک مراد روحانی مورد توجّه شاگردان بود، تعلیمات عمده ای را به مخاطبان خود می داد و آنها نیز به نوبه خود، این تعلیمات را از بر می کردند.

هدف عمده این تعلیمات که از زبانِ یکی از معروف ترین شاگردان این حوزه مطرح شده، عبارت است از «آزادسازی و نجات انسان از ترس از خدایان و ترس از مرگ و سوق دادن و رساندن او به مرحله آرامش نفس».

متأسفانه اکثر نوشته های فراوان اپیکوروس از بین رفته؛ اما تأمّل در قطعات و

نـامه هـایی که از او باقی مانـده به ما کمک می کنـد که تصویری از جهان شناسـی او همراه با مباحثی که او در باب زنـدگی، رفتار و روح آدمی مطرح نموده است را به دست آوریم.

نگاهی به اندیشه های اپیکوروس

اشاره

تصـویری که از «انـدیشه هـای اپیکـوری» رایـج است و در افواه و گفته هـا تکرار می شود، این است که اپیکوروس، انـدیشه و زندگی را در خدمت رسـیدن به «لذّت» و خوش گذرانی قرار می دهد و از این طریق، مبنای نظری بی بندوباری و عیاشی های انسان را اسـتوار می سازد. او برای زنـدگی، هدف و معنایی متعالی قائل نیست و به تنها چیزی که می اندیشد، کامرانی و لذّت جویی های بی مرز است.

این گفته هـا به همـان میزان که از دقّت و تأمل فلسـفی تهی هسـتند، بی اعتبار و غیر قابل اعتنا به شـمار می رونـد. البته «فلسـفه اپیکوری» در مسیر شناخت «لذّات» است; اما این لذّات، همان کامرانی های زودگذر و خوش گذرانی های شهوانی نیست. ما در «حـوزه اپیکـوری»، بـا فلسـفه ای روبه رو هسـتیم که زنـدگی، عمـل و آرامش نفس را مـورد توجّه و تأکیـد قرار می دهـد. خوشی و لذّتی که اپیکوروس دنبال می کند، همین آسایش و خرسندی نفس است. این آرامش با لذّاتِ زودگذر حاصل نمی شود; چرا که چنین لـذت هایی به دنبال خود، درد و رنـج می آورنـد و حرص و طمعی که در اثر آنها در انسان پدید می آید کمتر مجالی را برای آرامش و خرسندی باقی نمی گذارد.

در نظر اپیکوروس، شـخص حکیم، لـذّت هـای معنوی را بر کـامرانی هـای مادّی برمی گزینـد. این لـذّت ها، وقتی حاصل می شونـد که آدمی، از حرص و طمـع آزاد شـده، بر نفس خود تسـلّط یابـد و بر این اسـاس بتوانـد دست از بـدخواهی برای مردم بردارد و از مرگ و پیامدهای آن هراسی نداشته باشد.

در نظر اپیکوروس، آن چه این آرامش روحی انسان را تهدیـد می کنـد و کمتر مجالی برای تحقّق آن باقی می گذارد، «ترس» است، ترس از خدایان و ترس از مرگ. او برای مبارزه با این ترس و نفی آن، جهان شناسی خاصّی را ارائه نمود که

بر اساس آن جایی برای ترس از خدایان و هراس از مرگ باقی نمی ماند. او در تأمّلات خود به این نتیجه رسیده بود که ریشه ترس از خدایان، این باور است که «خدایان در امور انسان ها دخالت می کنند.» اگر خدایان به زندگی ما انسان ها ارتباط دارند و در امور مربوط به ما نقش ایفا می کنند، ما آدمیان دائماً می بایست نگران آن باشیم که به خشم و نفرت آنان مبتلا شویم و به واسطه تصمیم و تقدیر آنان، مورد شکنجه قرار گیریم. اپیکوروس با آن که وجود و هستی «خدایان» را مورد تردید قرار نداد می خواست نشان دهد که آنان در امور انسانی دخالتی ندارند و بنابراین، انسان، نیازی ندارد که خود را به اموری از قبیل شفاعت، کفّاره و دادخواست مشغول کند. (۱)

اما علّت حقیقی «ترس از مرگ» چه بود؟ این علّت در نظر اپیکوروس، چیزی نبود جز بقا و فناناپذیری انسان. اگر ما بعد از مرگ باقی باشیم، دائماً در معرض این هراس و نگرانی قرار خواهیم گرفت که «چه خواهد شد؟...»؛ اما اگر «مرگ» در واقع نابودی محض و فقدان هرگونه ادراک و آگاهی باشد، دراین صورت چه چیز می توانند ما را نگران کند؟ نه مجازاتی در انتظار ماست و نه ما برای مجازاتی باقی خواهیم ماند.

اپیکوروس با این منطق، بر ترس از مرگ فایق آمد که «تا آن زمان که ما هستیم مرگ نیست و آنگاه که مرگ آمد ما نیستیم.» پس در حقیقت ما با مرگ مواجه نمی شویم؛ چون «مواجهه» مشروط به وجود «طرفین» است.

طبیعیات

اندیشه های طبیعی اپیکوروس، از دموکریتوس گرفته شده است. به نظر می آید که او جهان شناسی دموکریتوس را مبنای بسیار مناسبی برای اندیشه های عملی و اخلاقی خود یافته است. در نظر او عالم متشکل از اجزایی است که خود

۱- (۱) . کاپلستون، همان، ص۴۶۳.

تقسیم ناپذیرند. این اجزای بی شمار، ازلی و ابدی بوده، مدام در حال حرکت و جنبش اند. او به پدید آمدن و از میان رفتن معتقد نبود و باور داشت که هیچ چیزی از «عدم و نیستی» ناشی نمی شود و هیچ چیزی از عالم وجود به عدم و نیستی نمی رود.

اما دلیل آن که چیزی از «عدم» پدید نمی آید آن است که اگر از هیچ، چیزی پدید آید، باید بپذیریم که هر چیزی از هر چیزی حاصل می شود؛ به عبارتی: اگر پیدایش از «عدم» را پذیرفتیم، به ناچار باید قبول کنیم که «پیدایش» مشروط به هیچ بذر یا ماده قبلی نیست؛ یعنی: پیدایش «الف»، صرفاً پدید آمدن «الف» است، نه پدید آمدن «الف» از «ب» و پیدایش «ب»، صرفاً پدید آمدن «ب» است، نه پدید آمدنِ «ب» از «ج» و بنابراین، چیزی شرط به وجود آمدن چیزی نیست و این نفی ارتباطِ ضروری میان اشیاست. و اما این که چیزی از «عالم وجود» نمی تواند به «عالم نیستی» برود، بدان دلیل است که اگر چنین بود، می بایست همه چیز به تدریج از میان می رفت و «لاموجود» می شد و این به معنای معدوم شدن عالم است.

بنابراین، ماده این جهان که همان ذرّات لایتجزّای بنیادین است، ازلی و ابدی است: نه از عدم پدید می آید تا هستی جهان را به عدم پیوند زند و ارتباط ضروری میان موجودات را نفی کند و نه به «عدم» و نیستی می انجامد، تا باعث شود نیستی، «وجود» جهان را تهدید کند و در خود فرو برد. از این ذرّات ازلی و ابدی که بگذریم، دیگر اشیاء و اجسامی که در جهان می شناسیم و آشکارا می بینیم که به وجود می آیند و از میان می روند، وجودشان همواره به واسطه ترکیب ذرّاتِ از قبل موجود و از بین رفتنشان به واسطه انحلال و از هم پاشیدگی آن اجزا است.

افلوطین

اشاره

شخصیت افلوطین آمیزه ای است از گرایش های فلسفی و حالات عرفانی. آن چه از زندگی و آثار او به ما رسیده، نتیجه تلاشی است که شاگرد او فُرفوریوس برای به تصویر کشیدن سیمای استاد خود داشته است; ظاهراً افلوطین در حدود سال های ۲۰۳ یا ۲۰۴ میلادی در «مصر» متولّد شده است. بر طبق گزارشی که فرفوریوس ارائه می کند، افلوطین در «اسکندریه» از اساتید مختلفی استفاده کرد; ولی در نهایت، مطلوب حقیقی خود را در نزد آنان نیافت.

او به دلیل گرایش های عرفانی و اشراقی خود، طالب آن بود که با «حکمت ایرانیان» و «اندیشه های هندی» آشنا گردد، ازاین رو در سال ۲۴۲ میلادی همراه با گوردیانوس (امپراطور روم) در لشکرکشی علیه شاهپور پسر اردشیر ساسانی شرکت کرد; اما از آن جا که گوردیانوس در «بین النهرین» کشته شد و جنگ او علیه «ایران» به نتیجه ای نرسید، افلوطین به سمت «روم» رفت و در آن جا مدرسه ای تأسیس نمود که به زودی نگاه ها را به سوی خود جلب نمود.

تأثیر اندیشه های افلوطین بر فضای فرهنگی و فکری «روم» تا بدانجا گسترش یافت که توجّه گالینوس (امپراطور روم) و همسرش را به خود جلب نمود. افلوطین در چنین وضع مناسبی خواستار آن شد که شهری را به نام «افلاطون» بنا کنند، شهری که تحقّق ایده ها و آرمان های افلاطون در «جمهوری» باشد; اما به دلایل نامعلومی در انجام چنین کاری توفیق نیافت.

حالات معنوی افلوطین، از او چهره ای مقدّس ساخته بود. او زندگی دنیوی را به چیزی نمی گرفت و شهرت و مقامی که دیگران را در حدّ جنون جلو می برد، برای او کمترین جاذبه ای ایجاد نمی کرد. مردمانی که برای بزرگداشت و برپایی مراسم تجلیل، روزِ ولادت او را از او می پرسیدند، هرگز جوابی دریافت نکردند و وقتی از او خواستند که اجازه دهد تا شمایل و صورتش را نقش کنند، گفت که

بـدنِ مـا، خود چه شـرافتی دارد که تصویر و بـدلی نیز از او نقش کنیم؟ «بـدن»، زنـدان «روح» و سایه و تصویر آن است و این شایستگی را ندارد که برای او سایه و تصویری قرار دهیم. (۱)

تعلیمـات افلوطین توسـط شـاگرد او، فُرفوریوس، در مجموعه ای از شـش کتـاب جمع آوری شـده است که هر کتاب دارای نُه فصل است و ازاین رو مجموعه آثار افلوطین را «انئادها» (۲) به معنای نه گانه ها یا تِسعیات می نامند.

به رغم حالات معنوی و روحی، افلوطین از سـلامت جسم برخوردار نبود و همین امر در نهایت باعث شـد که او در حدود سال ۲۷۰ میلادی جان بسپارد.

قرینه و دلیلی در دست نیست که نشان دهد او تا پایان عمر مسیحیت را پذیرفته باشد، ولی در عین حال نه تنها بر ضدّ مسیحیت سخنی نگفته، بلکه تأثیر بسـیار ژرفی بر تفکّر و الهیات مسیحی بر جای گذاشته است. اوگوستینوس که خود بیشترین تأثیر را از افلوطین پـذیرفته بود، چنین می اندیشـید که او اگر اندکی بیشتر زنده بود، مسـیحی می شد. این سـخن لااقل نشان می دهد که آرمان های اخلاقی و روحانی مسیحیت در افلوطین وجود داشته است.

نظریه واحد

اندیشه های افلوطین آشـکارا متأثر از فلسفه افلاطون است. این تأثیر تا آن جاست که اوگوستینوس قدّیس، افلوطین را شخصی می داند که در وجود او، افلاطون بار دیگر زندگی کرده است.

افلاطون در فلسـفه خود، نگـاه مـا را از عـالم متغیر و محسوس که عالم کثرت و اختلاف است به سـمت جهان ابـدی و لایتغیر «مُثُل» معطوف می دارد. در عالم

«مُثُل» کثرت های عالمِ محسوس وجود ندارد. ما در آن عالم با «وحدت» مواجهیم

۱- (۱) . محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، تهران، انتشارات صفی علیشاه، چاپ پنجم، ۱۳۷۶، ص۸۵.

۲- (۲) . Enneads.

و این وحـدت، نهایتـاً در «خیر» یـا «نیـک»، به عالی ترین وجه خود می انجامـد. انـدیشه های افلوطین بیشتر متوجّه این وحـدت مطلق و متعالی است.

«واحد» در نظر افلوطین شأن تنزیهی دارد، یعنی ورای اندیشه و فکر بوده، توضیـح و توصیـف او ناممکن است. درباره آن نمی توان سخنی گفت; چون «ناگفتنی» است و در مورد آن دانشی وجود ندارد; چرا که «نادانستنی» است:

او بایـد واحد به معنی راستین باشد، نه آن که نخست چیزی دیگر باشد و آنگاه واحد. (۱) اگر او را به نام «واحد» هم بخوانیم، سخن نادرستی گفته ایم، نه مفهومی از او هست و نه دانشی برای شناختن او هست. (۲)

افلوطین نه تنهـا اوصاف ماهوی و مقولی که ما به اشـیاء نسـبت می دهیم را از «واحـد» نفی می کنـد، بلکه حتّی در نظر او نمی توان «وجود» را نیز به او نسـبت داد. «واحد» همان گونه که نه درخت است و نه سـنگ، آب، خورشـید و...، زنده و موجود هم نیست; «او فراسوی هسـتی است» (۳); امّـا این نه بـدان معناست که «واحـد»، برتر از همه این امور است و این لباس ها بر تن او بسیار تنـگ و بی مقـدار است; مثلا: اگر ادراک و علم را از او نفی می کنیم، کمالی را از او نفی نکرده ایم، بلکه چون علم و ادراک با توحیـد ناسازگار است و «غیر»ی را لازم دارد تا بـدان تعلّق گیرد، نمی تواند وصف «واحد»ی باشد که جا برای «غیر» نمی گذارد.

تعـابیر دیگری که افلوطین برای «واحـد» به کـار می برد، عبارت است از: «خیر» یا «نیک»، «بسـیط حقیقی»، «فکر مجرّد» و «فعل تامّ» در مقابل «قوّه محض». تعبیر

۱- (۱) . به این معنـا که «واحـد بودن» حقیقت آن نباشـد، بلکه قبـل از واحـد بودن، خود حقیقت کاملی باشـد که بعـد «واحد بودن» را به آن نسـبت دهیم. به عبارتی: افلوطین اصـرار دارد که ما «واحد» را به صورت «آن»ی که واحد است نفهمیم. در نظر او واحد، حقیقتاً «واحد» است نه حقیقتی که «واحد» است.

۲- (۲) . افلوطین، نه گانه ها، ۵، ۴، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶، ج۲، ص۷۱۵.

۳- (۳) . همان.

اخیر ارتباط با اندیشه ارسطویی دارد و اصطلاح نخست، آشکارا، دیدگاهی افلاطونی است.

پس، آن موجود خارق العادّه چیست؟ ممکن است بگوییم «نیک / خیر» است و بسیطترین چیزها. (1)

امّا این «خیر» یا «نیک» یک امر معقول و شناختنی نیست، بلکه برخلاف «مُثُل افلاطونی» در قلمرو شناخت عقلانی قرار نمی گیرد.

۱- (۱) . همان، ج۱، ص۴۴۸.

خلاصه

۱. ارسطو «تفکّر فلسفی» را وارد مرحله و ساحت تازه ای نمود و آن را به جای توجّه به «مُثُل» متوجّه اشیاء و موجوداتی نمود که از راه «حواس» بر ما نمایان شده اند.

۲. از آن جا که ارسطو در «منطق» نه به «فکر بی ارتباط با واقعیت» بلکه به «تحلیل اندیشه انسان درباره «واقعیت» می پردازد، و به دلیل آن که مقولات ارسطویی در جهت نشان دادن واقعیت های جهان طرح شده اند، نمی توان صوری محض بودن «منطق ارسطویی» را پذیرفت.

۳. «متافیزیک» برای ارسطو، دانشی است که به موجود، از آن جهت که موجود است می پردازد. این دانش، اشرف علوم است و مطلوبیت ذاتی دارد.

۴. ارسطو در مقام تبیین جهان، توجّه به علل اربعه را لازم می داند. در این مسیر نه پرداختن به «علّت مادی» (ماده المواد)کافی است و نه توجّه به «علّت صوری». طرح «علّت فاعلی» و خصوصاً «علّت غایی» توسط ارسطو به منظور کامل کردن تبیین جهان صورت گرفت، چیزی که ظاهراً مورد توجّه فیلسوفان پیش از ارسطو قرار نگرفته بود.

۵. ارسطو «حرکت» را با استخدام و به کارگیری دو واژه کلیدی «قوّه» و «فعل» توضیح می دهد، واژه هایی که با «مادّه» و «صورت» ارتباط تنگاتنگی دارند.

۶. جهان در نظر ارسطو آغاز و پایانِ زمانی ندارد; اما در عین حال، خود یک کلّ محدود است، چرا که «جسم» می بایست محدود به «سطح» باشد و «جسم نامتناهی» غیر ممکن است.

۷. در دیدگاه ارسطو، «نیکبختی» را باید در فعالیتی جست وجو کنیم که به معنای دقیق و اختصاصی کلمه، «انسانی» باشد. این فعالیت چیزی نیست جز عمل مطابق با عقل.

ص:۱۹۷

۸. در «حوزه رواقی» بر اصالّت عقل تأکید می شود; اما این عقل همان «عقل الهی» است که بر همه چیز حاکم است و هیچ چیز از دایره تأثیر آن بیرون نیست. ازاین رو برای «رواقیان» همه چیز «معقول» است، حتی محسوسات.

۹. در نظر «رواقیان» فضیلت اخلاقی، حاصل پذیرش قوانین طبیعت که همان قوانین الهی است می باشد، به عبارتی: اخلاقی زیستن، نتیجه پذیرش آگاهانه ضرورت هایی است که عقل الهی مقرّر داشته است.

۱۰. در نظر اپیکوروس، شخصِ حکیم، لذّت های معنوی را بر کامرانی های مادّی بر می گزینند و چنین لذّت هایی وقتی حاصل می شود که آدمی از حرص و طمع آزاد شده، بر نفس خود تسلط یابد.

۱۱. «واحد» در دیدگاه افلوطین ورای معرفت و شناخت ما بوده، از هر نوع توصیف و معرفتی منزّه است، به نحوی که نه تنها از اوصاف ماهوی مبرّا است بلکه از «وجود» نیز برتر و بالاتر است.

ص:۱۹۸

پرسش

۱. ارسطو در «تاریخ فلسفه» چه جایگاهی دارد؟

۲. آیا «منطق ارسطویی»، صوری محض است؟ توضیح دهید.

۳. «متافیزیک» چیست و چه تفاوتی با سایر علوم دارد؟

۴. «علل چهارگانه ارسطویی» را توضیح دهید.

۵. رابطه «قوّه و فعل» را با امکانِ «حرکت» توضیح دهید.

۶. چرا جهان در نظر ارسطو، آغاز و پایانی ندارد و در عین حال متناهی و دارای امتدادهای محدود است؟

۷. چرا تعیین مصداق «فضیلت» یا حدّ وسط در «اخلاق ارسطویی»، نیازمند به داشتن نوعی بصیرت است؟

۸. «خیر، غایت همه امور است». این عبارت را توضیح داده، ابهامات آن را بیان کنید.

۹. «اصالت عقل» در «حوزه رواقی» به چه معناست؟

۱۰. فرایند معرفت در نظر «رواقیان» را با مراحل «شناخت افلاطونی» مقایسه کنید.

۱۱. محور اصلی «اخلاق رواقی» چیست و چه مبنای نظری دارد؟

۱۲. «لذّت» در اندیشه های اپیکوروس به چه معناست و چه جایگاهی دارد؟

۱۳. نظریه واحد افلوطین را توضیح دهید.

۵-فلسفه در قرون وسطی

مقدمه

آن چه امروزه «فلسفه قرون وسطی» (۱) نامیده می شود، عبارت است از مجموعه اندیشه هایی که در یک دوره هزارساله، از حدود سال ۴۰۰ تا ۱۴۰۰ میلادی در غرب مطرح شده اند. این دوره تقریباً از سقوط «روم» آغاز شده و تا رنسانس (۲) ادامه یافته است. هرچند چنین مطرح شده که فیلسوفان این دوره از تاریخ تفکّر غرب، شارحان و تابعان فیلسوفان یونان باستان بوده اند، ولی در واقع اکثر آنان ارتباط کم رنگ و ضعیفی با این گروه از فیلسوفان داشتند; مثلا: متفکّران قرون وسطی تا سال ۱۱۲۵م.، تنها متون محدود و ناچیزی از اندیشمندان باستان را در دست داشتند که مهم ترین آنها پاره هایی از «منطق ارسطو» بود. همین محدودیت منابع باعث شده بود که توجّه اصلی فیلسوفان «قرون وسطی» به منطق (۳) و فلسفه زبان (۴) معطوف شود. آشنایی مختصر و غیر مستقیم آنان از سایر فیلسوفان باستان، خصوصاً شناخت آنان از فلسفه متأخر «افلاطون»، از طریق آثاری بود که به زبان لاتین و توسط متفکّران بزرگی چوناوگوستینوس (۵) و بوئیتیوس (۶) نوشته شده بود.

۱- (۱) . Medieval philosophy.

۲- (۲) . Renaissance.

۳- (۳) . Logic.

۴- (۴) . Philosophy of language.

۵- (۵) . Augustin.

۶- (۶) . Boethius.

امروزه توجّه به فلسفه و اندیشه های مطرح شده در قرون وسطی قوّت یافته است. در گذشته، این مسلّم فرض می شد که «تفکّر فلسفی» تنها دارای دو دوره عمده است: یکی دوره یونانی و دیگری دوره جدید، و بنابراین، قرون وسطی صرفاً مرحله ای است در میان این دو دوره، یعنی: این دوره درست همانند جمله معترضه ای است که در میان جملات اصلی قرار می گیرد و حذف یا نادیده گرفتن آن، هیچ لطمه ای به جملات دیگر وارد نمی سازد.

تصوّر بر آن بود که «فلسفه» در قرون وسطی، چنان در خدمت «الهیات مسیحی» قرار گرفته که دیگر به نحو معناداری نمی توان آن را از کلام و تئولوژی مسیحیت جدا ساخت.

این مغفول ماندن و مورد توجه قرار نگرفتن «قرون وسطی» که در اثر خِرَدمحوری و آزادی مداری دوران بعد از رنسانس شدّت یافته بود، با کشف تأثیرات متفکّران این دوره بر اندیشه و فلسفه مدرن و تأثیرپذیری فیلسوفان جدیدی مثل دکارت و بیکن – که خود بنیان گذاران «عصر مدرن» به شمار می روند – از اندیشمندان قرون وسطی، رو به ضعف نهاد و تحت الشعاع توجّهات گسترده ای قرار گرفت که خواهان بازنگری و بازخوانی اندیشه های مطرح شده در این دوره تاریخی بود.

این درست است که متفکّران «قرون وسطی» با روحیه ای کلامی و دینی به «فلسفه» روی آورده اند; ولی در عین حال این هم درست است که مسئله رابطه «فلسفه» با «کلام» یا نسبت انتولوژی با تئولوژی، برای نخستین بار در قرون وسطی مطرح شد و هریک از متفکّران این دوره براساس دیدگاه و مبانی خاصّ خود، پاسخ های متفاوتی را مطرح نمودند.

به هر حال، تفکّر در قرون وسطی رنگ دینی دارد و به مسائلی از قبیل «خدا»، «طبیعت»، «ماورای طبیعت»، «عقل»، «انسان» و «اجتماع» می پردازد. این دوره از تفکّر فلسفی غرب از چند جهت قابل توجّه و دارای اهمّیت است:

۱. انـدیشه های مطرح شـده در قرون وسـطی، هرچنـد که صـبغه دینی و کلامی دارند، زمینه ساز تفکّراتی هسـتند که در دوره مدرن و معاصرِ غرب مطرح شده و تاکنون ادامه یافته اند. البته این پیوند و تأثیرگذاری در نگاه اوّل چندان روشن نیست؛ امّا با بررسـی های انجام شـده و با تأملاتی که در باب ریشه های فلسـفه جدیـد صورت گرفته، آشـکار شـده است که پذیرش نقش قابل توجّه «قرون وسـطی» در پیدایش فلسـفه جدید و معاصـر غرب، گریزناپذیر است. این ارتباط تا بدانجاست که فهم اندیشـه های جدید، بدون شـناخت تفکّرات قرون وسـطایی، دشوار و حتی ناممکن می نماید. تاریک و ظلمانی دیدن «قرون وسطی» و تهی دانسـتن آن از تفکّر، تا حـدودی محصول ظهور «ایـدئولوژی مدرن» است که سـعی در مطلق کردن دوره مدرن و دفاع از مؤلّفه های آن دارد.

۲. اندیشه های کلامی جدید که در اثر مواجهه مسیحیت با دنیای جدید و اندیشه های مدرن بسط و گسترش یافته است، ریشه در مباحث کلامی مورد توجّه متفکّران قرون وسـطایی دارد. رابطه «عقل» و «ایمان»، «خدا» و «انسان»، «علم» و «دین» و «گناه» و «سـعادت» انسـان و مبـاحثی از قبیـل حقـانیت سـایر ادیان و... همه، کمابیش و در مقاطع مختلف قرون وسـطی مورد توجّه قرار گرفته است.

۳. کاتولیسـیزم و پروتسـتانیزم، که هر دو مهم ترین قلمرو تفکّر مسـیحی را تشکیل می دهند، در این دوره تاریخی شکل گرفته انـد. بـا ایـن تفـاوت که اوّلی در طـول این دوره و دوّمی در اواخر آن تکـوّن یـافته است. در مـورد کاتولیسـیزم بایـد گفت که اکثریت طرفداران مسـیحیت را در برگرفته، زمینه ساز اندیشه های کلامی و فلسفی مسیحیانِ امروز به شمار می رود. «پروتستان ها» نیز که طرح اصـلاحات دینی و کلیسایی را در انداختند و تصویر دین و ایمان مسیحی را دگرگون ساختند، در اواخر همین دوره به نظریه پردازی و شـورش علیه وضع حـاکم پرداختنـد. این نهضت، خصوصـاً از آن جـا که زمینه هـای منـاسبی را جهت واگذاری مسئولیت و کار به «انسان» فراهم نمود و در ظهور دنیای مدرن و نظام سرمایه داری نقش عمده ای داشت، بسیار قابل توجه است.

۴. در اواخر همین دوره تـاریخی است که فضـای فکری و فلسـفی غرب بـا ترجمه آثـار متفکران بزرگ جهان اسـلام، تأثیرات فراوان و ژرفی را پذیرفت و شاهد تحوّلات گسترده ای در اندیشه های فلسـفی و کلامی خود گردید. این تأثیر پذیری حتی در بستر سازی جهت ظهور رنسانس و دگرگونی های علمی و فرهنگی اروپا، نقش مهمی داشت.

نگاهی به زمینه های تفکّر فلسفی در قرون وسطی

اشاره

تفکّر فلسفی در قرون وسطی به طور عمده به «دین مسیح» و آئین کاتولیک مربوط است. ازاین رو در آغاز می بایست نسبت و ارتبـاط تـاریخی این دین را بـا تفکّرات فلسـفی مورد توجّه قرار داد. به همین خـاطر می کوشـیم که بـا بررسـی مراحل ذیل، به شناخت نسبتاً روشنی از این ارتباط دست یابیم.

۱- نگاهی به دین یهود و تمایز جهان شناسی آن با جهان شناسی یونانی

قبـل از میلاـد مسـیح، علاـوه بر انـدیشه هـای هسـتی شـناسانه و دینی «یونـان»، اعتقـادات دینی یهـود از رواج و رونـق فراوانی برخوردار بود. مجموعه این باورهـا، تفـاوت آشـکاری را در میـان جهـان بینی یهودی و هستی شناسـی «یونان» نشان می دهـد. اعتقـاد و بـاور «یهودیـان» به خـدای خـالق، یگـانه، عالم، قادر و متعال در مقابل خداشناسـی یونانیان قرار داشت که بر طبق آن خـدایان شأن انسانی داشـتند و از جهان و عالمی که انسان در آن به سر می برد تعالی نداشـتند و سـرنوشت آنان به سرنوشـت جهان پیونـد داشت. خـدا در نظر «یهودیان» قبل و بعـد از جهان وجود دارد و هستی او به هستی و نیستی جهان بسـتگی نـدارد. این خـدا عـالَم را از عـدم خلق کرده و اراده ی خود را به عنوان قوانین طبیعت به کار گرفته است. ازاین رو وقوع هر حادثه ای در جهان بر طبق اراده الهی است و چون شـناخت اراده الهی ناممکن است، پیش بینی حوادث و شناخت قوانین طبیعت همواره ناقص و ناتمام

است. این جهان شناسی، برای «یونانیان» کاملا بیگانه بود و البته با ظهور اندیشه های فلسفی در «یونان» شدّت این بیگانگی بیشتر شد، چون بر طبق «عقلانیت فلسفی» که می رفت تا جایگزین «نگرش اسطوره ای یونانیان» شود، نظام جهان بر اساس قوانین عقلی اداره می شود و این قوانین و نظام کیهانی برای عقل قابل شناخت و بررسی است.

به طور خلاصه: تعالی خدا از جهان در تفکّر یهودی، سبب بیگانگی معرفتی انسان از خدا و جهان است. بر این اساس، شأن انسان در جهان پیروی از قوانین ناشناختنی و غیرقابل پیش بینی آن است و جایگاه او در جامعه نه قانون گذاری، بلکه سرسپردن به قوانین «یهوه» که توسط متولّیان دین و حاکمان دینی ابلاغ می شود می باشد. در مقابل، براساس جهان شناسی «یونانیان» که با ظهور «عقلانیت فلسفی» از عناصر اسطوره ای فاصله می گیرد، جهان، یک نظام عقلانی قابل شناخت است و عقل انسانی، همان گونه که قادر به شناخت عالم است، توانایی قانون گذاری در اجتماع را نیز دارد.

۲- ورود عناصر تفکّر یونانی به دین یهود

لشکرکشی و جهان گشایی های اسکندر مقدونی در قرن چهارم پیش از میلاد مسیح، زمینه های مناسبی را جهت بسط و رواج «عقلانیت یونانی» فراهم آورد. «فلسطین» از همین زمان است که تحت حاکمیت «یونانیان» و «رومیان» قرار می گیرد. در این دوره، مرحله ای تازه از تاریخ اندیشه آغاز می شود که تحت عنوان «یونانی مآبی» (۱) شهرت یافته است. فروریزی یا ضعف مرزهای قومی و ملّی مناطق مختلفی که تحت حاکمیت یونانیان و رومیان درآمده بودند شرایط مساعدی را جهت گسترش و نفوذ عناصر اندیشه یونانی به سایر قلمروهای فرهنگی فراهم آورده بود. «یهودیان» هر چند که از سلطه یونانیان رضایت

۱- (۱) . Hellenistic.

نداشتند و همواره به خود بشارت ظهور یک منجی را می دادند، در عین حال از تأثیر پیامدهای فرهنگی و فکری دوره «یونانی مآبی» مصون نمانده و خواسته یا ناخواسته، نفوذ عناصر اندیشه یونانی را در عرصه تفکّرات کلامی و هستی شناسی خود پذیرفتند. در این میان، یهودیانی که در شهر «اسکندریه مصر» زندگی می کردند، به دلیل سلطه و رواج زبان یونانی و دوری از سرزمین «فلسطین»، تأثیرات ژرف تری را از فرهنگ یونانی پذیرفته بودند. این «یهودیان» که خود نیز به زبان یونانی سخن می گفتند از سویی قادر بودند که مستقیماً با متون یونانی تماس بگیرند و از فرهنگ و تفکّر مکتوب یونانی نیز تأثیر بپذیرند و از طرفی به تدریج توانایی خواندن متون مقدّس خود به «زبان عبری» را از دست دادند. ازاین رو ناچار شدند که برای نخستین بار «تورات» را به «زبان یونانی»، یعنی زبانی که بار و استعداد فلسفی فراوانی داشت، ترجمه کنند. این اقدام، بی تردید گام بسیار مؤثّری بود تا دین و فرهنگ یهودی را به اندیشه و فلسفه یونانی نزدیک سازد. این گام، البته تنها عاملی نبود که فاصله جهان یهودی را با عالم یونانی کم می کرد، بلکه تلاش های اندیشمند بزرگ یهودی، یعنی فیلون اسکندرانی (۱) در این جهت بسیار قابل توجّه است. او که خود اهل «اسکندریه» و وارث تأثیرات فراوان حاکمیت یونانیان بود، به اندیشه های یونانی باور داشت. او «حقیقت» را متعلّق به هر دو عالم «یونانی» و «یهودی» می دانست و بر این باور بود که حقیقت، هرگز در مقابل حقیقت قرار نمی گیرد و آن را نفی نمی کند و به عبارتی: حقیقت، وحدت دارد و اختلاف و دوگانگی در آن رخنه نمی کند. به همین دلیل، اختلاف میان «دین یهود» و «تفکّر یونان» امری ظاهری است که با تأمّل در مضامین هر دو فرهنگ مرتفع می شود.

آن چه مهمّ است باطن نگری و دست یابی به عرصه درونی و «معانی باطنی» است. «معانی ظاهری» و لفظی، هر چند به نوبه خود حاوی حقیقت است، ولی

۱- (۱) . Philo of Alexandria.

در حدّ عوام و محدود به فهم آنان است. فیلون که در تفسیر، معتقد به روش «رمزی - تمثیلی» (۱) متن بود، تنها خواصّ را قادر به فهم معانی باطنی می دانست. روشی که او در تفسیر برگزید، روشی بود که «یونانیان» برای فهم متون اسطوره ای به کار می گرفتند.

ظهور فیلون در واقع آغاز یک دوره تاریخی در تفکّر غرب است که می توان نام آن را دوره «تفکّر یونانی مآبی - یهودی» (۲) نامید. افکار و اندیشه های او بیش از هر چیز، ریشه در زمینه های ترکیب یافته از اندیشه یهودی و تفکّر یونانی حاکم بر اسکندریه بود و از آن جا که به تفکّرات فلسفی یونان گرایش داشت، خود، عامل مهمّی برای بسط اندیشه فلسفی معاصر «اسکندریه» شد و حتّی در ایجاد و بسط «نهضت افلاطونی میانه» (۳) نقش به سزایی ایفا نمود. بنابراین زمینه های تاریخی و تلاش فکری و آثار متعدّد فیلون، «الهیات و کلام یهودی» را با عناصر متعدّد «فلسفه یونانی» درهم آمیخت و چهره ای کاملا فلسفی به آن بخشید. این تصویر فلسفی، یکی از مهمترین زمینه های ظهور و بسط «فلسفه مسیحی» در «قرون وسطی» شد.

۳- تأثیرپذیری مسیحیت از فرهنگ یهودی - یونانی

ظهور عیسی مسیح(علیه السلام) در قرن اول میلادی، در آغاز یک حادثه عظیم در دل قلمرو یهودی به شمار می رفت; چرا که بسیاری او را همان منجی موعودِ یهود می دانستند. نخستین گروهی که رسالت الهی عیسای ناصری را پذیرفتند و از او حمایت کردند، یهودیانی از «اورشلیم» بودند که در نزد مورّخان به دلیل تعلّق دوگانه روحی به آئین یهود و دین مسیح، به «یهودی مسیحی» شهرت یافته اند. در نظر این گروه، مسیح نیز یکی از پیامبران قوم یهود محسوب می شد که هر چند

ص:۲۰۷

۱- (۱) . Allegoria.

۲- (۲) . Hellenistic - Jewish thought.

۳- (۳) . Middle Platonist movement.

نجات بخش این قوم است، ولی هرگز جنبه الوهی ندارد و از شأن غیر انسانی برخوردار نیست. بنابراین، پیوند و ارتباط فرهنگ یهودی با مسیحیت از همان آغازِ ظهور مسیح تحقّق داشته است.

در میان یهودیانِ متعصّب و مخالف مسیح، چهره ای را می بینیم که در آغاز، مسیح را به عنوان یک بدعت گذار در دین یهود متّهم می کرد; ولی ناگهان، در اثر یک تحوّل درونی که به ادّعای او حاصل ظهور مسیح بر او بود، چنان تغییر جهت می دهد که دیگر عمل به شریعت یهود را نجات بخش ندانسته، تنها مسیح را به عنوان یگانه منجی بشریت معرفی می کند.

این شخص که پولوس نام داشت، گرچه مسیحیت را از چار چوب محدود دین یهود فراتر برد; ولی عناصر فراوانی از فرهنگ و تفکّر «یونانی مآبی» (۱) را در آن وارد نمود و سیمای دین مسیح را به فلسفه های یونانی مآب نزدیک ساخت.

تأثیر یوحنا نیز در این زمینه قابل توجّه است. او که خود صاحب یکی از انجیل های چهارگانه است. (۲) فلسفه های یونانی مآب را به خوبی می شناخت و از افکار و اندیشه های فیلون اسکندرانی نیز مطلع بود. او وپولس که در واقع بنیان گذاران «الهیات مسیحی»اند، تنها با ترجمه یونانی «تورات» آشنا بودند. این وضع در مورد سایر نویسندگان انجیل نیز صدق می کند. بی تردید همه آن چه که ذکر شد، باعث پیوند خوردن فضای فرهنگی - دینی مسیحیت با اندیشه های فلسفی شد و تفکّر کلامی - فلسفی قرون وسطی را بسط و گسترش داد.

۱- (۱) . Hellehistic.

۲- (۲) . از میان انجیل های چهارگانه، انجیل یوحنّا وضع کاملاً ممتازی دارد. سه انجیل دیگر (متّی، مرقس و لوقا) با یکدیگر متشابه و به اصطلاح همگون هستند; اما انجیل یوحنا ناهمگون است. در این انجیل از الوهیت عیسی سخن رفته و جنبه های کلامی و عرفانی بسط یافته است.

آبای کلیسا

اشاره

متکّلمـان و متفکّران مسـیحی در شـش قرن اوّل میلادی، در تکوین و پرورش انـدیشه و اعتقادات مسـیحی، نقش مهمّی را ایفا کردند. این اندیشـمندان به طور رسمی تصویر و تفسیری از مسیحیت ارائه نمودند که مقب٠ول واقع شد و تاکنون نیز از اصول اساسـی این دین محسـوب می شود. این تصویرِ غـالب از مسـیحیت، محصول تفسـیر خاصّ‍ی بود که این متکلّمـان از مسـیحیت «پولوسی - یوحنایی» بیان کردند. این گروه از عالمان مسیحی که در تأسیس سیمای رسمی مسیحیت و دفاع از آن نقش تعیین کننده ای ایفا کرده اند، تحت عنوان «آبای کلیسا» شهرت یافته اند.

این آبا (پدران)، توسّط مورخان مسیحی به دو گروه «یونانی زبان» و «لاتینی زبان» تقسیم شده اند.

از آن جـا که متون انجیـل به زبـان یونـانی نوشـته شـده بود، پـدرانِ (آبـای) مـدافع یونانی زبان از قـدمت و گستردگی بیشتری برخوردارند. ازاین رو در آغاز به پدران (آبای) یونانی زبان می پردازیم و بعد از آن، اندیشه های پدران (آبای) لاتینی زبان را مورد توجّه قرار می دهیم:

آبای یونانی زبانِ کلیسا

۱- پدران رسول

در اواخر قرن اول و قرن دوم میلادی، شخصیت هایی ظهور کردند که برای نخستین بار زمینه های پیدایش تفکّر کلامی را در فضای فکری مسیحیت فراهم آوردند. این گروه که به «پدران رسول» (۱) شهرت یافتند، قرابت و نزدیکی زیادی به نویسندگان اصـلی «انجیل» داشـتند. عده ای از آنان معاصر این نویسندگان بوده و خود بخش هایی از متون مقدّس را نوشته اند که البته در مجموعه مصوّب و رسمی «انجیل» قرار نگرفته و بعضاً به اتّهام بدعت طرد و نفی شده اند.

ص:۲۰۹

۱- (۱) . Apostolic Fathers.

با این وجود، مقام و جایگاه این پدران در تاریخ مسیحیت همواره در هاله ای از تقدّس و شکوه معنوی قرار داشته و احترام قلبی بسیار گسترده ای را به خود جلب نموده است. از چهره های برجسته پدران رسول می توان از هرماس، (۱) کلمنس، (۲)بارناباس (۳) یا برنابا و ایگناتیوس (۴) نام برد.

جنبه الوهی داشتن مسیح(علیه السلام) و واسطه شدن او برای نجات انسان از جمله محورهای اصلی اندیشه های این پدران به شمار می رود که تأثیر ژرفی را در کلام و تفکّر مسیحی برجای گذاشته است.

۲- پدران مدافع

اشاره

با ظهور «پدران مدافع» (۵) که به یونانی زبانانِ مدافع شهرت داشتند، حرکت فکری - کلامی «پدران رسول» ادامه یافت. اندیشه مسیحی در نیمه دوّم قرن دوّم و نیمه نخست قرن سوّم میلادی بیش از هر چیز متأثّر از حاکمیت و سلطه فکری این پدران بود.

این گروه که سعی در دفاع کلامی و اعتقادی از باورهای مسیحیت داشتند و می کوشیدند تا از مرزهای فکری مسیحیت حمایت نموده، افکار و اندیشه های بیگانه را طرد و ردّ نمایند، به عنوان «مدافع» شهرت یافتند.

نخستین فیلسوف بزرگ این سلسله، یوستینوس (۶) نام داشت. او در آغاز، یک یونانی مشرک بود که پس از مطالعه فراوان نظام های متعدّد فلسفی، مسیحیت را به عنوان عالی ترین فلسفه برگزید. (۷) او در سال ۱۶۵م. در «رم» کشته شد و به همین دلیل به «یوستینوس شهید» معروف گردید.

۱- (۱) . Hermas.

۲- (۲) . clemens.

۳- (۳) . Barnabas.

۴- (۴) . Ignatius.

۵- (۵) . Apologist Fathers.

۶- (۶) . Justinus.

۷- (۷) . محمد ایلخانی، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۲، ص۳۹.

در نظر یوستینوس، هر چند که هر فیلسوفی، سهمی از حقیقت دارد، ولی، حقیقت به نحو کاملی در مسیح ظهور کرده و تنها با روی کردن تمام به مسیح است که می توان به حقیقت مطلق دست یافت. به عقیده او، «فلسفه» که رسالت اصلی اش راهنمایی انسان به سوی خداست، غایتی جز این ندارد که ما را به این حقیقت مطلقی که در مسیح ظهور یافته، برساند.

بر همین اساس، میان فلسفه و الهیات تفاوت و جدایی وجود ندارد. ازاین رو «ایمان» و «فلسفه» در پیوند با یکدیگر، حقیقت واحدی را بر ما آشکار می سازند. به همین دلیل، در نظر یوستینوس، هم «فلسفه» معنایی دینی و الهی دارد و هم «مسیحیت» منحصر به ایمان رسمی و کلیسایی نمی شود. هر انسانی چه قبل و چه بعد از مسیح، به میزانی که از نور و حقیقت عقل برخوردار بوده و برطبق آن زندگی کرده، از «کلمه» یا حکمت الهی بهره مند شده است. این «کلمه» یا همان لوگوس (۱) در جهان شناسی یوستینوس جایگاه بسیار مهمی دارد. لوگوس همان «عیسی» است. او ظهور خدا و خالق جهان است و هر چند که «خدا» (خدای پدر) حقیقتی تنزیهی و کاملاً ـ درنایافتنی و توصیف ناپذیر است، لوگوس، خدایی کم مرتبه تر و با شأنی نازل تر است که به لحاظ جنبه های بشری و مادی خود می تواند با این جهان در ارتباط قرار گرفته، فاصله میان خدای متعالی و این جهان نازل را پر کند. این لوگوس، هدایتگرِ انسان به سوی «خدا»ست و با مرگ خود زمینه های نجات و رهایی او را فراهم می آورد.

تاتیانوس (۲)، سامی نژاد و از اهالی «شام» بود که هر چند از جمله شاگردان یوستینوس بود، امّا برخلاف او، (۳) تفکّر و فلسفه یونانی را در تقابل با اندیشه های

۱- (۱) . Logos.

۲- (۲) . Tatianus.

۳- (۳) . یوستینوس معتقد بود که سقراط، به نوعی حضرت موسی(علیه السلام) را درک کرده و در سلک پیروان و مریدان او در آمده است. او افلاطون را نیز بهره مند از حکمت و گنجینه تورات می دانست و از این طریق تصوّر هر گونه بیگانگی و جدایی میان فلسفه و دین الهی را ردّ می کرد.

یهودی و مسیحی می دید. تفکّر یونانی، همان اندیشه شرك است که اگر در میان عناصر آن حقایقی نیز وجود داشته باشد، صرفاً ناشی از تأثیر پذیری یونانیان از دین الهی یهود و به واسطه اندیشه های وارداتی واخذ شده از آن دین می باشد.

ایرنئوس (۱) (حدود ۱۳۰ تا ۲۰۶م.) که خود را از شاگردان با واسطه «پدران رسول» می دانست، به رغم تأثیراتی که از فلسفه یونانی پذیرفته بود، پیوند «فلسفه» با «مسیحیت» را نمی پذیرفت و بر حیث وحیانی و غیر عقلی آن تأکید می کرد. در نظر او، «وحی» منشأ وحدت و یگانگی و «فلسفه» عامل تفرقه و تشتّت فکری است. ایرنئوس، خصوصاً به بررسی و نقد آرای «گنوسی»ها (۲) می پرداخت و بر خلاف دیدگاه آنان، به یک خدای واحد باور داشت که خلقت جهان منحصر به اوست. او بدین طریق «ثنویت» حاکم بر جهان شناسی «گنوسیسیان» را نفی کرده، جهان را در وحدت و یکپارچگی خود مطرح می سازد. در نظر او، انسان که از سه ساحتِ «بدن» (۳)، «نفس» (۴)و «روح» (۵) تشکیل شده، هیچ شناختی از خداوند ندارد، مگر به واسطه «عشق» به او. «عشق» که منشأ نزدیکی و قرب آدمی به خداست، عامل شناخت و معرفت یافتن به او نیز هست. ما از طریق «عشق» به وجود خدای واحدی پی می بریم که جهان را بر اساس «خیر» و در جهت غایتی «نیکو» از «عدم» خلق کرده، آن را با مشیت و اراده مسلّط خود اداره می کند.

۱- (۱) . Iraeneus.

۲- (۲) . Gnosticism ، یا گنوسیسی گری به مجموعه گرایش های مذهبی رایجی اطلاق می شود که در قرن اوّل قبل از میلاد و در دوره یونانی مآبی وجود داشته است. اساس این فرقه های بسیار متعدّدِ مذهبی، باور به ثنویت و دوگانگی جهانِ خیر و شرّ بود که از ازل، در تقابل با یکدیگر و تحت حاکمیت خدایان دوگانه خیر و شرّ قرار داشته اند. این جریان مذهبی در قرون دوّم و سوّم میلادی از مهم ترین جریان هایی به شمار می رود که در شکل دهی و بسط تفکر کلامی و عرفانی نقش عمده ای ایفا نموده است. برای مطالعه بیشتر ر.ک: ایلخانی، همان، ص ۳۱ - ۳۷.

۳- (۳) . Physis.

۴- (۴) . Psyche.

۵- (۵) . Nous.

در نظر ایرنئوس، «عشق» نه تنها باعث قُرب و عامل معرفت ما به خداست، بلکه مهم ترین عامل «نجات» ماست. اگر «عشق» نبود، خداوند ما را در تاریکی «گناه اولیه» و در ضعف و ناتوانی اراده رها می کرد و لطف و فیض خود را از ما دریغ می داشت. آشکار است که در چنینی وضعی «نجات» تنها یک سودای محال است که تدابیر و رنج های انسان در تحقّق آن چیزی بیشتر از نقش سراب برای تحقّق «آب» نخوهد بود. امّا این «عشق»، مانع از این بی عنایتی خدا و واگذاشتگی انسان شد. ازاین رو، انسانی که طرح نجات خود را با گناه آدم از دست داده بود، با ظهور مسیح، دوباره حیات یافت و تصویر الهی خود را که در «گناه اولیه» و در آدم از دست داده بود، دوباره با خلقت روحانی انسانیت از طریق تجسّد مسیح، به دست آورد.

در پایان این بخش به بررسی اندیشه های یکی از چهره های مبهم و در عین حال مهم «آبای یونانی زبان» می پردازیم; او فیلسوفی است که امروزه به نام دیونیسیوس مجعول شناخته می شود.

دیونیسیوسِ مجعول

در اواخر قرن پنجم و نیمه اوّل قرن ششم میلادی با شخصیتی مواجه می شویم که قرن ها به عنوان یک قدیس مورد احترام مسیحیان بود، امّا بعدها یعنی: در اوایل قرن هفدهم میلادی، با بررسی های انتقادی نوشته های او آشکار شد که منشأ این احترام و قداست، تنها هم اسمی او با یکی از شاگردان پولوس قدّیس بوده است. به همین دلیل نام او از آن پس، همواره با کلمه دروغین و مجعول شهرت یافت.

دیونیسیوس مجعول (۱) که به دیونیسیوس آریوباغی (۲) نیز معروف است، از آن جا که خود را شاگرد پولوس، قدّیس و مبلّغ بزرگ مسیحیت خوانده بود صدها سال بر

ص:۲۱۳

۱- (۱) . Pseudo Dionysius.

۲- (۲) . Areopagus.

ذهن و زبان مسیحی تأثیر گذاشت و خصوصاً کلام سلبی و عرفان «نوافلاطونی» را در جریان تفکّر کلامی مسیحیت برجسته و بارور ساخت. مسیحیان برای اندیشه های او منشأ الهی و قدسی قایل بودند و به همین دلیل در مقابل تفکّرات و نگرش های فلسفی – کلامی او نه تنها مخالفت و مقاومتی نداشتند، بلکه همواره اهل تسلیم و تقدیس بودند.

مشهور است که چون پولوس قدیس، برای تبلیغ و ترویج مسیحیت به «آتن» سفر کرد و در «آریوپاگوس» یا (آریوباغ) از ایمان به مسیح سخن گفت، ذهن استدلال اندیش یونانی، باعث شد که آتنیان، سخنان او را نوعی دیوانگی بخوانند و برای گفته های او اهمیت و وزنی قائل نشوند. در این میان، شخصی که به سخنان پولوس توجّه کرد، فردی بود به نام دیونیسیوس که هم اسمی دیونیسیوس مجعول با او، زمینه ساز شهرت و قداست چند صد ساله او شد.

مجموعه نوشته های باقی مانده از دیونیسیوس عبارت است از ده نامه و چهار رساله به نام های ۱ . اسماء الهی; (۱) ۲ . کلام باطنی; (۲) ۳ . سلسله مراتب روحانیت یا کلیسایی; (۳) ۴ . سلسله مراتب آسمانی. (۴)

دیونیسیوس و کلام سلبی

گرایش اصلی دیونیسیوس به «عرفان» و اندیشه های «نوافلاطونی» زمینه ساز اصلی سخنان تنزیهی او در باب خداوند بود. او چنان بر ترویج و تعمیق زبان تنزیهی و ادبیات سلبی در مورد خداوند پافشاری و تأکید نمود که در اندیشه مسیحی، کلام سلبی در مقابل کلام ایجابی و اثباتی از اهمیت و برجستگی خاصّی برخوردار شد.

دیونیسیوس، شناخت خداوند و سخن گفتن درباره او را به سه نحو متفاوت

۱- (۱) . De divinis no minidus.

۲- (۲) . De mystica theologia.

۳- (۳) . De ecclesti alicalher.

۴- (۴) . De coelestihi erachia.

مطرح نمود که هر کدام زمینه ساز پیدایش یک نوع کلام متمایز و ویژه به شمار می رفتند: ۱. کلام ایجابی; (۱) ۲. کلام سلبی; (۲) ۳. کلام تفضیلی. (۳)

۱. کلام ایجابی: ما وقتی خداوند را با مفاهیم و صفات اثباتی می شناسیم و درباره او به نحو ایجابی سخن می گوییم در حوزه کلام ایجابی قرار داریم. در این نوع از کلام، انواع و انبوهی از اوصاف و مفاهیم اثباتی به خداوند نسبت داده می شوند تا بر کمال و عظمت او دلالت کنند و برتری او را بر مخلوقاتِ ناقص و محدود نشان دهند. ما خداوند را «حی»، «قادر»، «عالم» و «حکیم» می خوانیم تا به کمالات و منشأ کمال بودن او اشاره کنیم; اما در نظر دیونیسیوس این نوع از سخن گفتن در باب خداوند، حاصل نوعی عوام زدگی ذهن و اندیشه دینی ماست که باعث شده شناخت ما از خداوند و سخن گفتن ما درباره او از صفات و مفاهیمی سرشار شود که کاملا انسانی و مرتبط با عالم مخلوقات است. مفاهیمی چون «علم»، «قدرت»، «حیات»، و... همه و همه از زندگی انسانی و جهان مخلوقاتی که با آنها سروکار داریم وام گرفته شده اند، ازاین رو شأن و معنایی این جهانی و انسانی دارند و نسبت دادن آنها به خداوند هر چند که دریچه ای را به سمت شناخت خداوند می گشایند - و این امر خصوصاً برای دینداری عوام بسیار حیاتی است - ولی با وجود این، به این جهانی کردن خداوند و شأن انسانی بخشیدن به او منجر می شود; چیزی که با تعالی و تنزیه خداوندی، سخت ناسازگار است.

۲. کلام سلبی: دیونیسیوس بر این باور است که با عبور از مرحله دینداری عوامانه و با فاصله گرفتن از کلام ایجابی، در پرتو نورِ «عقل»، به توصیف ناپذیری و غیر قابل درک بودن خداوند پی می بریم و از این جاست که حقیقتاً زبان تنزیه و تسبیح ما گشوده می شود و کلام سلبی آغاز می گردد. در این مرحله، همه چیز از خدا نفی می شود، اما نه بدان معنا که کمال و وجودی را

۱- (۱) . Theologia sive via affirmationis.

۲- (۲) . theologiavia negationis.

۳- (۳) . theologia sureminentia.

از او سلب کنیم، بلکه بدان دلیل که او ورای این کمالات و مافوق این وجودهای محدود و نقص آلود است. دیونیسیوس بر این باور است که چون نام نهادن و وصف نمودن در نهایت به معنای محدود و معین ساختن است، هرگز نمی توان خداوند نامحدود را با وصف یا مفهومی در «حدّ» قرار داد و معین نمود. بر این اساس باید بگوییم که خدا «حی»، «قادر»، «مالک»، «خیر»، «رحمان»، «رحیم»، «غفور» و حتی «وجود» نیست. به عبارتی، نهایت چیزی که در باب او می توانیم بگوییم این است که او چه نیست؛ اما هیچ نام، مفهوم و وصفی که همواره غبار انسان و مخلوقات این جهان را با خود دارند؛ هرگز ما را یاری نمی دهند که در باب او بگوییم که او چه هست.

۳. کلام تفضیلی: با تأمّل در «کلام سلبی» با یک نارسایی جدّی مواجه می شویم که از بنیان، آن را ناموجّه جلوه می دهد. «کلام سلبی» ما را به نفی و سلب صفات و مفاهیم از خداوند فرا می خواند و از طرفی بر این نکته تأکید میورزد که به نحو اثباتی از او سخن نگوییم و وصف یا نامی را به او نسبت ندهیم.

اما همواره چنین بوده که ما با نفی مفهوم و سلب وصفی از یک چیز، مخالف یا متضادِ آن را برایش اثبات کرده ایم. اگر «زیبایی» را از چیزی نفی کنیم، در واقع «زشتی» را به او نسبت داده ایم و اگر «علم» و «خیر» را از کسی سلب نموده ایم، آشکارا او را به «جهل» و «شرّ» متّصف کرده ایم. آیا با چنین وضعی اساساً کلام و الهیات تنزیهی ممکن است؟ اگر خداوند «خیر»، «وجود»، «نور»، «بخشنده» و «عالم» نیست، پس آیا نباید در حقیقت «شر»، «عدم»، «ظلمت»، «بخیل» و «جاهل» باشد؟ «کلام تفضیلی» در واقع در مقام توضیح و حل این تنگنا و مشکلِ برخاسته از «کلام سلبی» است. بر طبق این کلام نباید و نمی توان به دلیل سلب اوصاف و مفاهیمی از خداوند او را به وصف یا مفهوم مقابلی متّصِف کرد؛ چرا که نفی صفات و مفاهیم از خداوند، در حقیقت به معنای برتری و تعالی او از اوصاف و مفاهیم است.

ما در امور معمولی وقتی صفتی همانند زیبایی را از چیزی نفی می کنیم، واقعاً می خواهیم بگوییم که او زیبا نیست; اما در مورد خداوند، نفی صفات، تنها به معنای تعالی خداوند از هر نوع وصف و مفهوم است.

اوصاف و مفاهیم رایج، با همه تقابل ها و کاربردهایی که دارند، تنها قادرند که از اشیاء سخن بگویند و نسبت و روابط آنها را آشکار سازند. به عبارتی، این مفاهیم از زشتی یکی و زیبایی دیگری، گرمی چیزی و سردی چیز دیگر، علم کسی و جهل شخصی دیگر و از بودن یک شی و نبودن شی دیگر سخن می گویند.

اما این اوصاف و مفاهیم با همه نسبت ها و وسعت هایی که از آن برخوردارند، هیچ کاربردی برای آشکار ساختن حقیقت خداوند ندارند; به عبارتی: ما در «کلام سلبی» به نفی اوصاف از خداوند ملزم می شویم و در «کلام تفضیلی» بر مطلق بودن این سلب تأکید میورزیم و نسبت به تعالی خداوند از مطلق اوصاف - اعمّ از مثبت و منفی - آگاه می شویم. (۱)

آبای لاتینی زبانِ کلیسا

اشاره

در این بخش، تنها به چهره برجسته و معروف آبای مدافع لاتینی، یعنی ترتولیانوس می پردازیم.

ترتولیانوس (۲) (۱۶۰ - ۲۴۰م.) از اهالی شمال آفریقا و از مخالفان سرسخت «فلسفه» بود. سخن معروف او که «اورشلیم را با آتن چه کار؟» حکایت آشکاری از نظر او در باب جدایی کاملِ قلمرو ایمان و دین از عرصه «فلسفه» و «عقل» است. در باور او «فلسفه» نه کنیزِ کلام و دین و نه ابزار فهم و شناخت عناصر دینی است; بلکه

۱- (۱) . کلام سلبی، در میان عارفان مسیحی پیروان فراوانی دارد و امروزه یکی از مهم ترین رشته های کلامی پست مدرن به شمار می رود. در جریان تفکّرات کلامی و عرفانی عالم اسلام نیز، موارد مشابه فراوانی وجود دارد که به جنس الهیات سلبی و کلام تنزیهی بسیار نزدیک است. در این میان، بایسته است که میان قول جدلی و سطحی افرادی که به تعطیل معرفت قائلند با اندیشه های بلند شاعران و عارفان و بالاتر از همه، با بیان رفیع معصومین(علیهم السلام) که گاه در دعاها انعکاس یافته، تفاوت قائل شد.

۲- (۲) . Tertullianus.

تنها نسبت آن با «دین»، تحریف دین و بدعت گذاری در آن است. او عقاید «گنوسی» را نمونه آشکار چنین وضعی می دید و بر این عقیده بود که تسلّط «فلسفه» بر ذهن و زبان «گنوسیان» و آمیزش تخریب گرِ آن با اعتقادات مسیحی آنان، خطای گسترده و انحراف ژرفی را در باورهایشان موجب شده است. ترتولیانوس در جست وجوی رسیدن به ایمانی زلال و پاک شده از «فلسفه» بود، ایمانی که به «عقل» و «استدلال» آلوده نشده و در ساحت نازل آن قرار نگرفته باشد.

«ایمان» برای او برتر و فراتر از «عقل» است و دست عقل به هر بلندی که باشد از رسیدن به دامان ایمان ناتوان و از چیدن میوه های ایمانی عاجز است; اما نباید تصوّر کرد که غیر عقلانی بودن ایمان، باعث درهم شکسته شدن و فروریزی «یقین» می شود. ما در ایمان به یقینی فراتر از عقل نایل می شویم که با عناصر و مؤلّفه های عقلی و برهانی، قابل توضیح و توصیف نیست.

از این رو، عالی ترین سطح فلسفه و بلند مقام ترین فیلسوفان درنظر ترتولیانوس از پایین ترین درجات ایمان و نازل ترین مؤمنان، پایین تر و فروترند; چرا که «حقیقت را تنها با ایمان می توان به دست آورد.» با وجود این، نباید ناگفته گذاشت که ترتولیانوس به رغم مخالفت های خود با فلسفه، از تفکّر فلسفی و خصوصاً از «اندیشه های رواقی» متأثّر و در بسط موضوعات فلسفی تأثیرگذار بوده است. (۱)

لاکتانتیوس (۲) در اواخر قرن سوّم و اورلیوس آمبروزیوس (۳) در قرن چهارم، به رغم تأثیراتی که از «فلسفه یونان» پذیرفته بودند، این مخالفت با فلسفه را ادامه داده، روح تعلیمات مسیحی را از آن بیگانه دانستند. (۴)

در چنین فضایی که «فلسفه» به بدعت گذاری متّهم و به حاشیه نشینی محکوم شده بود، ظهور شخصیت خیره کننده ای چون اوگوستینوس حیات فلسفی تازه ای را در کالبد جهان مسیحیت دمید.

۱- (۱) . Copleston, frederick, AHistory of philosopy, Vol:۲, Augustine to scotus,london, search press, ۱۹۷۰, P.P.۲۳,۲۴.

۲- (۲) . Lactantius.

۳- (۳) . Aurelius Ambrosius.

۴- (۴) . برای مطالعه بیشتر ر.ك: ایلخانی، همان، ص۸۲ - ۸۵.

اوگوستینوس قدیس

زندگی اوگوستینوس

مارکوس اورلیوس اوگوستینوس (۱)، مردی رومی و اهل شمال آفریقا بود که در سال ۳۵۴ میلادی در شهر «تاگاست»، (۲) در «الجزایر» فعلی، به دنیا آمد. اندیشه و فرهنگ فکری او تأثیر شگرفی در فرهنگ غربی به صورت عام و در اندیشه مسیحی به صورت خاصّ داشته است. تأثیر و جایگاه او در مسیحیت به دوره قرون وسطی محدود نمی شود، بلکه در دوره رفورمیسم و اصلاح دینی که منجر به پیدایش پروتستانتیزم مسیحی شد نیز جایگاه و نقش تفکرات او بسیار قابل توجّه است. افکار فلسفی او در نزد فلاسفه دوره جدیدِ غرب نیز از اهمیت فراوانی برخوردار است.

او که دارای مادری مسیحی (۳) و پدری غیر مسیحی بود، در آغاز، گرایشی به «آئین مسیح» نداشت و چنان که خود بیان کرده: در ابتدا از الوهیت، تصویری مادّی داشت، تصویری که با «مانوی» شدن او پررنگ تر و برجسته تر شد; ولی حقیقت طلبی های درونی او که بیشتر رنگ خواسته های عقلانی داشت، مانع از آن می شد که او دینی را فارغ از هستی شناسی معقول بپذیرد. تصویری که در آغاز، مادر او از مسیحیت عرضه کرده بود، فاقد این مزیت اساسی بود و به همین دلیل نتوانست خواسته های معرفتی او را پاسخ گفته، گرایشی را در او برانگیزد.

این خواسته ها، پاسخ خود را برای نخستین بار در «هستی شناسی مانوی» یافت. او در سال ۳۷۳ میلادی «دین مانوی» را با این تصوّر برگزید که دارای بهترین نوع جهان شناسی است. با این همه، اوگوستینوس به زودی «مانویت» را رها کرد و این چیزی بود که با توجّه به گرسنگی حقیقی روح او و فقر هستی شناسی مانوی قابل پیش بینی بود.

۱- (۱) . Marcus Aurelius Augustinus.

۲- (۲) . Tagaste.

۳- (۳) . مادر او که مونیکا نام داشت، بعدها به مونیکای قدیس St.Monica شهرت یافت.

اساساً «حقیقت جویی» را می توان خمیرمایه اصلی شخصیت اوگوستینوس دانست و همین امر است که هر لحظه او را به جست وجو واداشته، آرامش و دلبستگی های او را درهم شکسته و زندگی او را به سیر و تحوّل پی درپی بدل ساخته است.

در سال ۳۸۳ میلادی، سفر اوگوستینوس به شهر «رم»، دوره تازه ای را در تحوّلات فکری او آغاز کرد. او در رم با فلسفه های «افلاطونی»، «اپیکوری» و «رواقی» آشنا شد و از «شکّاکیونِ جدید» چنین آموخت که در همه چیز شک کند و اعتماد فکری خود را نسبت به همه چیز از دست بدهد; اما بسط این بی اعتمادی و شکاکیتِ اوگوستینوس، درست در مرزی که به تردید مطلق رسید متوقف شد، چرا که شکاکیت در نظر او، وقتی به صورت مطلق درمی آید، خود را نفی می کند. به عبارتی: اگر در همه چیز «شک» کنیم به این «یقین» می رسیم که به همه چیز شک کرده ایم و بنابراین، شکاکیت مطلقی که جا برای هیچ یقینی باقی نگذارد محال است.

تحوّل اساسی اندیشه اوگوستینوس را می توان در آشنایی او با افلوطین دانست. او وقتی ترجمه لاتینی کتاب افلوطین را خواند، به اندیشه های «نوافلاطونی» گرایش فراوان یافت و همین امر زمینه های مسیحی شدن او را فراهم نمود. به عبارتی: او با سفر به شهر «میلان» و آشنایی با تفسیر نوافلاطونی از مسیحیت که در آن زمان در میلان رواج داشت، نهایتاً، در سال ۳۸۶ میلادی، دین مسیحی را پذیرفت.

شهر «هیپو» (۱) در شمال آفریقا، آخرین منزلگاه دنیوی اوگوستینوس بود. او که همسر خود را ترک کرده و در این شهر به مقام اسقفی رسیده بود، سرانجام در سال ۴۳۰ میلادی درگذشت.

۱- (۱) . Hippo.

آثار اوگوستینوس

امروزه بسیاری از نوشته های فراوان اوگوستینوس، موجود است; سه اثر ذیل از مهم ترین آثار او به شمار می روند:

۱. اعترافات: (۱) این کتاب که به لحاظ زمانی در اواخر عمر اوگوستینوس نوشته شده، مهم ترین و مشهورترین کتاب اوست که زندگینامه فلسفی - اعتقادی وی محسوب می شود;

۲. شهر خدا: (۲) این کتاب مهم، حاوی اندیشه های سیاسی اوگوستینوس است. او با طرح مباحث «فلسفه تاریخ» و «فلسفه سیاست» در این کتاب، پایه گذار این مباحث در اندیشه فلسفی غرب محسوب می شود;

۳. رساله در باب تثلیث: (۳) این کتاب به دلیل پرداختن به معضل بزرگ کلامی مسیحیت، از جمله مهم ترین منابع کلامی - فلسفی عقاید مسیحی در باب «تثلیث» است.

منابع معرفتی اوگوستینوس

وسعت و گستردگی قلمرویی که اوگوستینوس در آن به تفکّر پرداخته، چنان است که اکثر نحله های فکری، مکاتب فلسفی و ادیان را در برگرفته است.

بی تردید گستردگی و تنوّع منابع معرفتی در شکل گیری شخصیت های عظیم و بسط نگاه و افق فکر، نقش بسیار مهمی را ایفا می کند. اندیشه هایی که در میدان های محدود و قلمروهای تنگِ معرفتی پرورش می یابند، همواره نوعی خامی کودکانه و ساده اندیشی و کوتاه نظری را در بطن خود دارند. پختگی، بالندگی و بسط یافتن نگرش های فکری، جز در سایه تنوّع منابع معرفتی و ورود به قلمروهای متنوّع اندیشه ورزی ممکن نیست. تجربه فضاهای مختلفِ فکری و

۱- (۱) . Confessions.

۲- (۲) . De civitate Dei / City Of God.

۳- (۳) . De Trinitate.

معرفتی که همیشه با خطر کردن و تحمّل رنج اندیشیدن همراه است، شرط اساسی قوام و استواری تفکّر است.

اوگوستینوس، شخصیت عظیم خود را در میدان چنین تجارب دشواری پرورش داده است. او با مواجهه و درگیر شدن با نحله ها و مکاتب متنوّعِ دینی و فلسفی، نهایتاً «فلسفه نو افلاطونی» و مسیحیت را برگزیده است. البته او در این گزینش نیز، چشم و گوش بسته نبوده و به نحو مطلق به اندیشه های نوافلاطونی و مسیحیت رایج سرنسپرده است. او خود به این حقیقت مؤمن است که:

به جای ستایش نحله های فلسفی، نقش حکمت را، هرچه که هست، دوست بداریم، آن را بجوییم و سخت در آغوش کشیم. (۱)

ما در تفکّر و شخصیت اوگوستینوس، شاهد نوعی صلح و تعامل میان «فلسفه» و «دین» هستیم. این حقیقت از آن جا هویداست که تأثیرات ژرف و پردامنه افلاطون و نو «افلاطونیان» بر اوگوستینوس، بعد از مسیحی شدن او نیز ادامه یافت و دین ورزی او باعث آن نشد که اندیشه های فلسفی در متن تفکّرات و زندگی او به صورت فعّالی باقی نماند.

در اندیشه اوگوستینوس، منابع تفکّرات فلسفی با قلمرو معرفت دینی از آن رو به هم مرتبط و آمیخته می شوند که «دین» خود، از جمله منابع مهم تفکّر فلسفی است. اندیشه های فلسفی نه تنها از دین جاری و ساری می شوند، بلکه توسّط آن مورد سنجش و ارزیابی قرار می گیرند. از طرفی ما با استفاده از اصول و روش های فلسفی به ژرف اندیشی و تأمّل حقیقی در آموزه ها و مؤلّفه های دینی می پردازیم و این توفیق را می یابیم که از سطح و صورت این آموزه ها عبور کرده، به عمق و باطن معنوی آن راه یابیم.

۱- (۱) . Augustine, the confessions, ۳,۴ tr.by: J.G. Pilkington N.A, in "A selectedLibrary of the Nicene and post- Necene fathers of christian church", edited by: philip schaff, D.D.L.L.D.VOL. ۱,۱۹۹۴.

محورهای اصلی فلسفه اوگوستینوس

عرصه گسترده اندیشه های اوگستینوس دو محور اساسی دارد: «خدا» و «انسان». البته نباید تصوّر نمود که این دو، حقایق مستقل و پاره شده از یکدیگرند و می توان یکی را بدون دیگری در نظر گرفت. پیوندی که میان «خودشناسی» و «خداشناسی» وجود دارد در فلسفه اوگوستینوس مورد توجّه جدّی قرار گرفته است. این پیوند، البته ریشه بسیار ژرفی در مسیحیت دارد; چرا که براساس کتاب مقدّس «انسان به صورت خدا آفریده شده» و کاملاً خدا گونه است. آن چه این پیوند را عمق و ژرفا می بخشد، نظریه تجسّد در مسیحیت است که بر طبق آن خدا و انسان در وجود مسیح(علیه السلام) درهم می آمیزند و یکی می شوند. بنابراین نباید این دو موضوع عمده ی تفکّر اوگوستینوس را به عنوان عرصه های از هم گسیخته و بی ارتباط با یکدیگر در نظر گرفت. آن چه مهم است این است که روح حقیقت طلب اوگستینوس، سرنوشت خود را در گروی جست وجوی «خدا» و «انسان» می دانست و حقیقت گم گشته خود را در این عرصه می جست:

ای خداوندی که همیشه همان هستی که هستی! آیا چنین خواهد بود که من به شناخت خود و شناخت تو نایل شوم؟ (۱)

«شناخت خود» برای اوگوستینوس، مسیری است در جهت «شناخت خدا» چرا که خداوند، هرچند متعالی و بلند مرتبه است، ولی در عین حال، حقیقتی درونی است که می تواند ما را با آن متعالی ترین معنای هستی مواجه ساخته، از حقیقت آن بهره مند سازد. این بهره مندی (۲) که برای اوگستینوس یک اصل بسیار مهمّی در ارتباط میان «انسان» و «خدا» به شمار می رود، بهره مندی از «وجود»، «شناخت» و «عشق» است. (۳)

۱- (۱) . Augustine, Soliloquies, ۱,۷, tr. by. Rev charles C.Starbuck, A.M in Ibid, Vol.۷,۱۹۹۱.

۲- (۲) . Participation.

۳- (۳) . نگرش تثلیثی اوگوستینوس به امور مربوط به خدا و انسان، که ریشه در باور مسیحی او دارد، در خور توجّه است. او براساس همین سه وجه بهره مندی انسان از خدا، سه امر اساسی «خلقت/ Creation»، و «سعادت/ beatitud » را توضیح می دهد. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به: «اشراق/ illuminatio ». Augustine, The city of god, ۲/۷, ۸/۴, tr.by: the Rev . Marcus DODS,D.D. ofGlasgow, in Ibid, Vol.۲.

بـاز گشت به خود و سـفر در ژرفای خویش برای او گوستینوس یک میراث «نوافلاطونی» است. روح جست وجو گر او با مطالعه عمیق آثار «نوافلاطونیان»، به راه درون و التفات به خویشتن رو می آورد و گمشده خود را در این درون کاوی می جوید:

این کتاب ها (آثار نوافلاطونیان) باعث شدنـد که من به خویشـتن خویش باز گردم. [در این جا بود که] با دست هـدایت تو به ژرفنـای درون خود گـام نهـادم و از دست رحمت تو یاری جسـتم. در آن اعماق، نوری را دریافتم که هرگز به خاموشـی نمی گراید و پرتوهای آن همواره چشمان دل و افکار جانم را روشنایی می بخشد. (۱)

بنابر این، او بـدین اصل اساسـی راه می یابـد که «حقیقت، در درون انسان خانه دارد» (۲) و این گـوهر درونی را نمی توان در جهان، یعنی در بیرون از انسان یافت.

آن نور در انـدرونم بود و من آن را در جهـان خـارج می جسـتم، در مکـان نبود و آن را در عرصه هـای این جهان مکانی می کاویدم و در پناه امور مکانی، سایه آرامشی را امید داشتم و نمی یافتم. (۳)

نظریه شناخت

بحـث «شـناخت» در قلمرو تفکّرات او گوسـتینوس جایگـاه مهمی دارد؛ او در ایـن بحث بـه دنبـال یـافتن یقین است و به همین منظـور، در مســیر زنـدگی خـود نظـام هـای فلسـفی متعـدّدی را بررسـی می کنـد، تـا ایـن کـه نهایتـاً بـه انـدیشه هـای فلسـفی «نوافلاطونیان» می رسد و آنها را می پذیرد.

او در مسـیر یافتن «یقین» به نقد و ردّ «شـکاکان» می پردازد. «شکاکان» بر این عقیده بودند که می توان در همه چیز شک کرد و با تبر «تردیـد» هرگونه «یقین» و «معرفتی» را درهم شـکست. بنابراین، داشـتن یقین، سودای محالی است که ذهن هیچ انسانی بدان دست نخواهد یافت. او گوستینوس در پناه

۱- (۱) . Augustine, The Confessions, ۷,۱۰, tr.by: J.G. Pilkington N.A, in Ibid.

۲- (۲) . Ibid, ۷,۲.

۳- (۳) . Ibid, ۷,۷.

ایمان و بعد از پذیرش مسیحیت، موفق شد بر افکار باطلی که به سوی او هجوم آورده بودند غالب شده، شکاکیت را به مبارزه بطلبد و علیه آن برهان اقامه کند. رساله «علیه آکادمی» (۱) او در همین جهت نگاشته شده است. او در این رساله می کوشد تا «شکّاکان» را بـا دو راه بن بست یا به اصطلاح با یک قیاس دوحدی (۲) مواجه نمایـد; ازاین رو چنین بیان می کند که این گفته «شکّاکان» که «می توان در همه چیز شک کرد» خود یـا صادق است یا کاذب، حال در صورتی که صادق باشد، خود، نـاقضِ خود خواهد بود; به این معنا که شکّاکان بـا صادق دانستن این جمله، دیگر نمی تواننـد شک خود را مطلق کننـد و بگوینـد مـا در هیچ چیز یقینی حاصل نمی کنیم; و در صورتی که این قول کاذب باشد، بی اعتبار و غیرقابل اعتمـاد است. بنابراین به رغم ادعای «شکّاکان» مبنی بر این که «معرفت» و «یقین» سودای محال است باید گفت که آن چه امر دست نیافتنی و غیرقابل تحقّق است همان «تردید مطلق» است. ازاین رو، ما از داشتن یقین و معرفت در مقابل «شک علی الاطلاق» هیچ گونه گزیر و گریزی نداریم.

اوگوستینوس در سایر آثار خود نیز، به مبارزه علیه «شکّاکیت» پرداخته است. از مهم ترین این آثار می توان به «شهر خدا» و «درباره تثلیث» نام برد، کتاب هایی که وی در آنها «شکّاکیت مطلق» را خودویرانگر و ناقضِ خود معرفی می کند و حتی آن را مبنای یقین قرار می دهد. او در ادامه طریق بررسی نوعی «معرفت باطنی» قلمرو گسترده ای از معارف تردید سوز و شک فرسایی را نشان می دهد که از طریق آن، از خود و حیات خود آگاه می شویم یا به تعبیر دقیق تری، آگاه هستیم. او بیان می کند که «شکّاکان»، به رغم ادّعایی که می کنند، به بعضی از حقایق یقین دارند. مثلا: آنها یقین دارند که از دو قضیه متناقض، یکی درست و

۱- (۱) . Contra academicos.

۲- (۲) . Dilemma.

دیگری نـادرست است و به عبـارتی: آنهـا لااقـل به اصـل «امتناع تناقض» (۱) یقین دارنـد. شایـد نتوان یقین کرد که آیـا جهان دارای آغاز و پایان است یا این که تنها آغازی دارد بی پایان یا این که پایانی دارد بی آغاز; یا این که اساساً هیچ یک از اینها درست نیست و جهـان نه آغـاز دارد و نه پایـان، ولی در عین حـال یقین به این که واقعیتِ امر، خـالی از موارد مـذکور نیست، امری ضروری است.

علاـوه بر این، هر چنـد که ما نتوانیم در مطابقت تصوّرات خود با واقعیات خارجی یقین حاصل کنیم; ولی در عین حال، لااقل به نفس این تصوّرات ذهنی یقین داریم و همین کافی است تا آن شکاکیت مطلق و فراگیرِ «شکاکان» بی اعتبار شود.

«شـکاکیت» چطور می تواند گفته کسـی که می گوید: «من یقین دارم که این شیء برای من سفید جلوه کرده و این صدا برای مـن لـذت بخش و این بـو برای من خوشاینـد و آن چیز برای من شـیرین و این آب در کـام من خنـک است» را ردّ کنـد؟ البته ممکن است ما در معرض این اندیشه خطا قرار بگیریم و حکم کنیم که اشیاء و امور در خارج، درست به همان صورتی هستند که بر مـا ظاهر می شونـد; امّا یقین به این که چیزی بر من به صورت سـفید و شـیرین پدیـدار گشـته است کاملا موجّه و مجاز است. من می توانم یقین داشـته باشم که چوب فرو رفته در آب به صورت شکسته بر من ظاهر شده است اما اجازه ندارم حکم کنم که در عالم خارج نیز واقعاً چوب شکسـته و کج است. به همین صورت اگر کسی «شک» کند، می داند که شک کرده و به این واقعیت یقین دارد که دچار شک شده است. (۲)

اوگوستینوس در ردّ «شـکاکیت» جمله ای دارد که بعدها دکارت شبیه آن را اساس فلسـفه خود قرار داد. سـخن این بود که هر چند حواس خطاکار است و این خطا حتی در رؤیا و خواب من نیز ممکن است اتفاق بیافتد، اما با وجود این،

۱- (۱) . Principle of contradiction.

۲- (۲) . Copleston,Ibid, P.۵۳.

در این که «من شک می کنم و به عنوان کسی هستم که عمل شک کردن از او ناشی شده است»، شک نخواهم کرد. من «اگر اشتباه می کنم، وجود دارم.» (۱) و نه تنها وجود دارم بلکه «زنده ام» و «می فهمم». (۲)

بنـابراین، در نظر اوگوستینوس، «شـکاکیت» قـدرت کنار زدن همه یقین ها را نـدارد و «شـکّاکان» بـدون آن که خود بداننـد یا اعتراف کنند، مجموعه ای از یقین ها و شـناخت ها را دارند و ازاین رو، «شکاکیت مطلق» محال است. هر کسی لااقل به وجود خـود و بـه پدیـدارهایی کـه بر او آشـکار شـده اسـت یقین دارد و هم چنین به حقـایق ریاضـی و بسـیاری از قـوانین علم دارد. هرکسی به اصل امتناع تناقض و به این که حاصل جمع دو عددِ «پنج» می شود «ده» یقین دارد.

بنابراین، به رغم آن چه «شکّاکان» ادعا می کنند، حصول شـناخت و معرفت برای آدمی ممکن است. اوگوستینوس می کوشد که براساس تصویر و شناختی که از «انسان» دارد، این امکان معرفت و چگونگی حصول آن را توضیح دهد.

منـابع فکری اوگوستینوس در «انسـان شناسـی» بـا هم ناسازگـار بودنـد و این امر باعث می شـد که او به نوعی «اجتهاد» یا جمع بندی دست بزند.

منبع نخست فکری اوگوستینوس در شـناخت انسان، «فلسـفه افلاطون» و «انـدیشه های افلوطین» بود. این دو متفکّر «انسان» را به صورت «عقـل» یا «روحی» در نظر می گرفتنـد که پیش از «بـدن» وجود داشـته و بعـد از خلقت تن به آن تعلّق گرفته است. این «روح» برتر از «بـدن» است و ازاین رو نبایـد و نمی توان مقام و منزلت آن را با تنِ خاکی و زمینی مساوی دانست. تن، در واقع ابزاری اسـت در دست روح و از شـرافت و کرامت آن برخـوردار نیست. این تصـویر افلاطونی از انسـان، بـا آن چه که کتـاب مقدّس مطرح می کرد ناسازگار بود; چرا که در کتاب مقدّس، بیشتر از وحدت روح و بدن و حتی از تقدّم

۱- (۱) . « Si fallor, sum » .

۲- (۲) . Ibid, P.۵۴.

«بدن» بر «روح» سخن رفته است. [(۱)] اوگوستینوس، از آن جا که شخصیتی فلسفی - کلامی دارد، در جمع بندی این دو تصویر متعارض از انسان، گاهی تعریف افلاطونی را مقدّم می دارد و گاهی تعریف کتاب مقدّس را مبنا قرار می دهد. مثلا: در باب «گناه نخستین آدم» براساس کتاب مقدّس سخن می گوید و در نظریه «شناخت» تعریف افلاطونی را می پذیرد.

«روح» و نفس «آدمی» برتر از «بدن» اوست و همین برتری و علوّ روح، مانع از آن است که تحت تأثیر بدن قرار گیرد; چرا که امور پست و دانی نمی توانند در امور عالی تأثیری بگذارند. بنابراین در فرایند حصول شناخت برای انسان، نقش اصلی و عمده از آنِ روح یا نفس است و ادراکات و احساسات بدن، صرفاً در بدن باقی می ماند و به روح نمی رسد.

امّا آیا روح انسانی در به دست آوردن «شناخت» نقش فاعلانه ای دارد یا این که در این مسیر تنها از شأن قابلی و پذیرشی برخوردار است و حقایق را از امری عالی و برتر از خود دریافت می دارد؟ پاسخ اوگوستینوس آن است که با توجّه به چند نکته ذیل باید بپذیریم که «روح» تنها قابلیت دریافت حقایق معرفتی را داراست و خود در این میان نمی تواند عامل و فاعل حصول شناخت باشد:

۱. حقایقی که متعلّق علم و معرفت ما قرار می گیرند، ثابت، ضروری و جاویدانند و ازاین رو، موجودات محسوس و متغیر مورد شناخت ما نیستند و قابلیت آن را ندارند که موضوع معرفت قرار گیرند; اساساً شناخت حقایق و حصول معرفت، ربطی به عالم عینی و محسوس بیرونی که دائماً در حال دگرگونی و صیرورت است ندارد;

۲. منشأ و مبدأ این حقایقِ ابدی و نامتغیر، می بایست خود، ضروری و پایدار بوده و گرد و غبار تحوّل و دگرگونی، دامان او را آلوده نکرده باشد;

۱- (۱) . سفر پیدایش، باب دوّم.

۳. عقل انسانی، محدود و متغیر است و ازاین رو خود نمی تواند منشأ حقایق مطلق و پایداری باشد که موضوع معرفت قرار می گیرند.

با توجّه به این نکات، اوگوستینوس، «خدا» را منشأ این حقایق می داند. انسان برای رسیدن به شناخت حقایق، محتاج «نور الهی» است. ما همان گونه که اشیاء و موجودات را نه مستقیماً بلکه به واسطه نور خورشید و در پرتو روشنگر آن می بینیم، حقایق علمی و معرفتی را نیز در پرتو تابش «نور الهی» ادراک می کنیم.

اوگوستینوس به تبعیت از «انجیل یوحنّا»، (۱) بر این باور است که همگان از نورِ «کلمه» (۲) برخوردارند. این کلمه الهی که در اندیشه مسیحی همان عیسی مسیح(علیه السلام) است، حقایق همه اشیاء را در بردارد و ازاین رو در پرتو او می توان به معرفت رسید. علم ما، حاصل اشراق الهی و متعلق به حقایق اشیاء است. بنابراین، برخلاف نظریه ارسطویی، علم، نه حاصل «انتزاع» (۳) بلکه نتیجه «اشراق نور الهی» است و به همین دلیل، رسالت و نقش معلّم آموختن چیزی نیست، بلکه زمینه سازی جهت تذکار، یادآوری و رسیدن به حقایق از طریق معلّم باطنی که همان «نور کلمه» است می باشد.

اساس اندیشه اوگوستینوس در حوزه «معرفت شناسی» را می توان چنین خلاصه کرد که او معتقد است فهم و عقل آدمی، دارای پشتوانه است و مستقلا و با تکیه بر خویشتنِ خویش قادر نیست به کوچکترین حقیقتی وقوف یابد. عقل، منفک از لوگوس و جدای از آن «نور کلمه» شایستگی شناخت را ندارد. پس توجّه به «معرفت شناسی»، بدون در نظرگرفتن «وجودشناسی» و جایگاه وجودی عقل در عالم هستی بی معناست. به عبارتی: ما در قلمرو «عقل محض» - به معنای کانتی

۱- (۱) . در انجیل یوحنّا، چنین آمده است: «زندگی جاوید در او (کلمه) است و این زندگی به تمام مردم نور می بخشد. او همان نوری است که در تاریکی می درخشد و تاریکی هرگز نمی تواند آن را خاموش کند...; اما بعد، آن نور واقعی آمد تا به هرکس که به این دنیا می آید، بتابد.»

۲- (۲) . Logos.

۳- (۳) . Abstraction.

کلمه – نمی توانیم از شناخت و معرفت سخن بگوییم. اوگوستینوس بر این باور است که «تمامی آن چه که برای عقل روشن است، در خدا، با خدا و از طریق خدا روشن شده است.» (۱) حال اگر نفس ما به حجاب های ظلمانی آلوده باشد، از دریافت «نور الهی» محروم خواهد بود و ازاین رو بسیاری از حقایق را که مربوط به «حکمت الهی»اند درک نخواهد کرد. به همین دلیل، در نظر اگوستینوس، آنان که اهل ایمانند به معارفی دست می یابند که غیرمؤمنان از آن نصیبی ندارند. او در واقع رابطه ای «دیالکتیکی» را میان «ایمان» و «معرفت» برقرار می کند و بر این باور است که علم و معرفتِ کافران در علوم طبیعی محدود شده و از آن فراتر نمی رود.

این نظریه اوگوستینوس در باب نقش «نور و اشراق الهی» در معرفت اشیاء و حقایق عالم، ریشه در اندیشه های افلاطون و افلوطین دارد: در اندیشه افلاطون «ایده خیر» به خورشید همانند شده است که در اثر پرتو و نورافشانی خود، سایر ایده ها را آشکار می سازد. برای افلوطین نیز، ایده «واحد» یا «خیر» همان خورشید، یعنی «نور متعالی» است.

در این جا ذکر این نکته نیز شایسته است که این گفته های اوگوستینوس در مقابل آن دیدگاهی قرار دارد که انسان را معیار همه چیز می داند، معیار آن چه که هست و آن چه که نیست.

اندیشه های اوگوستینوس در باب خدا

۱– اثبات وجود خدا

مهم ترین برهان اوگوستینوس در جهت «اثبات وجود خدا»، برهانی است که در نظریه شناخت او مورد توجّه قرار گرفت. خلاصه این برهان را می توان چنین بیان کرد:

– ما نسبت به حقایقی معرفت داریم؛

۱- (۱) . in whom and by whom and through whom all those things which luminous tothe intellect become luminous.

- حقایقی که ما به آنها علم داریم، نامتغیر و پایدارند;

- ما نمی توانیم این حقایق پایدار و ثابت را از نفسِ در حال تغییرمان کسب کنیم.

پس باید حقیقتی ثابت و لایزال باشد تا ما از طریق آن، به معرفت این حقایق توفیق یابیم.

در واقع، آن چه اوگوستینوس در باب «اثبات وجود خدا» مطرح نموده را نباید «برهان» به معنای متعارف کلمه دانست و الّا می بایست او را به «دور» متّهم کرد، چرا که از یک سو، «معرفت» را واسطه و مقدمه اثبات خدا قرار داده و از سوی دیگر، خدا را شرط پیشین و مقدّم معرفت دانسته است. این سخنانِ او، اساساً حاکی از این حقیقت است که وجود الهی نیاز به برهان ندارد. اگر خورشید واسطه و شرط دیدن اشیاء و موجودات مادّی است، آیا برای دیدن خورشید به نور دیگری محتاجیم تا وجود آن را برای ما روشن سازد؟ و اگر خداوند، خود روشنگر حقایق است، چه حقیقتی می تواند وجود او را برای ما آشکار سازد؟ (۱) به عبارتی: نسبت ما با خداوند چنان است که نمی توانیم در او تردید کنیم و ازاین رو حقیقتی را نخواهیم یافت که آن را در آشکار ساختن و اثبات خداوند به کار بندیم; چرا که هر حقیقتی را از همان آغاز در پرتو نور خداوند می یابیم. بدون فرض خدا و بدون نور و روشنایی او، هیچ حقیقتی بر انسان آشکار نمی شود و آدمی به معرفت هیچ چیز توفیق نمی یابد.

۲- تثلیث

همان طور که در فلسفه افلوطین با سه وجود اصیل یا اقنوم، یعنی: (۲) «احد»، «عقل کلّی» و «نفس کلّی» روبرو می شویم، در اندیشه اوگوستینوس نیز این سه، به شکلی

۱- (۱) . چنین اندیشه ای در ادبیات عرفانی ما به صورت گسترده ای مطرح شده است: زهی نادان که او خورشید تابان به نور شمع جوید در بیابان غایب نبوده ای که شوم طالب حضور پنهان نبوده ای که هویدا کنم ترا

۲- (۲) . Hypostasis.

تفسیر شـده، مورد توجّه انـد. «اقنوم اوّل» یا خـدا، در نظر اوگوستینوس عین وجود است، چرا که خـدا در «عهـد عتیق» خود را چنین معرّفی کرده است که «من آن هسـتم که هسـتم». «اقنوم دوّم» یـا صادر اوّل از خـدا یا احـد، که در انـدیشه افلوطین «عقل کلّی» نـام داشت در نظر اوگوستینوس «پسـر یـا کلمه خـدا»ست که همه ایـده هـا و حقـایق امور را در بر دارد. این کلمه، همان عیسـی مسـیح(علیه السـلام) است که خلقت ظهور اوست; و امـا «اقنوم سوّم» همـان «روح القـدس» است. بر این اسـاس، «تثلیث افلوطین» در فلسفه اوگوستینوس کاملا به رنگ و بوی مسیحی در می آید.

نکته در خور توجّه، آن است که راز آلودی مسـئله «تثلیث» در فلسـفه اوگوستینوس مرتفع نشده و به حاشیه نرفته است. البته او، بویژه در کتـاب «در بـاب تثلیث» در جهت تبیین عقلانـی تثلیث تلاـش فراوان دارد; ولی بـا وجود این، یادآور می شود که این مسئله در نهایت یک امر ایمانی است و تنها در سایه «ایمان» است که می توان به فهم حقیقی آن نایل شد.

مطلب دیگری که می بـایست در بـاب «تثلیث اوگوستینوس» بـدان اشاره کرد این است که او تثلیث را به صورتی شـرک آلود مطرح نمی کند و خود و هم کیشانش را موحّد می خواند. این سه در واقع سه خدا نیسـتند و الّا باور به تثلیث، شرک آشکاری خواهـد بود; امـا چگونه ممکن است که یک جوهر (۱) یا ذاتِ (۲) واحـد، در عین واحـد بودن، به صورت «سه اقنوم» مطرح شود؟

اوگوستینوس تا آنجایی که مجال توضیحِ عقلانی است، چنین پاسخ می دهد که این «سه اقنوم» اختلاف جوهری ندارند و تنها به لحاظ «اضافه» (۳) یـا نسـبت که خود یکی از «مقولات ارسـطویی» است، دارای اختلاف و تعدّدانـد. امّا چنین اختلافی، هیچ خلل و صدمه ای بر وحدت ذاتی خدا وارد نمی سازد.

۱- (۱) . Substantia.

۲- (۲) . Essentia.

۳- (۳) . Relatio.

۳- اوصاف الهی

الف) تغییرناپذیری

اوگوستینوس، به پیروی از افلاطون، ویژگی حقیقتِ نهایی جهان را «تغییرناپذیری» (۱)می دانست. تغییر و دگرگونی، نقص عظیمی است که به آن ساحت مقدّسِ الهی راه ندارد. به طورکلّی، خصیصه «وجود»، آن است که «خود است» یعنی به چیز دیگری تبدیل نمی شود. خداوند در نظر اوگوستینوس، همواره به همان صورتی است که هست و به عبارتی دقیق تر، وجود الهی، مافوق هرگونه تغییر و دگرگونی است. آن چه که دستخوش تبدّل است به یک معنا «نیست»؛ چون «بودن» غیر از «شدن» است. این «شدن» مهم ترین ویژگی جهان محسوس است و به همین دلیل است که نمی توان آن را جهانی کاملاً واقعی دانست. تغییر و دگرگونی جهان حاکی از نقصی است که در متن و حقیقت آن قرار دارد، لکن خدا، چون موجودی کامل است و هیچ نقصی در او راه ندارد، هرگز نیاز به تغییر و دست کشیدن از «خود» برای رسیدن به چیز دیگری ندارد، چون این «موجودِ دیگر» در مقایسه با وجود الهی که بالاترین سطح کمال را دارد، تنها می تواند به صورت موجودی تصوّر شود که بالاترین سطح کمال را ندارد و به همان میزان ناقص است؛ و آشکار است که «کامل» به «ناقص» متمایل نمی شود.

مسئله ای که از باور به «تغییرناپذیری خدا» ناشی می شود، مسئله نحوه ارتباط جهان متغیر با آن مبدأ نامتغیرِ هستی است؛ معمّایی که از دیرباز در قلمرو اندیشه های فلسفی به قوّت مطرح بوده است. نباید تصوّر نمود که راه حلِ «پارمنیدسی» این مسئله می تواند برای اوگوستینوس معتبر باشد، چون در نظام فکری پارمنیدس، جهانِ محسوس و متغیر، کاملاً غیرواقعی و موهوم است و جز هستی و بودن، واقعیتی وجود ندارد؛ ولی در نظر اوگوستینوس، این جهانِ

۱- (۱) . Immutable.

محسوس، مخلوق خداست و اگر آن را به نحو مطلق، موهوم و باطل بدانیم، «خلقت» را نفی کرده ایم و این البته، مخالف تعلیمات صریح مسیحیت است.

ب) آفرینندگی و خلّاقیت

مفهوم «خلقت» در عرصه اندیشه های مسیحی، مفهوم رایجی است. در فلسفه یونان باور به وجود مادّه ای قدیم بود که صانع عالم، جهان را با مایه قراردادنِ آن پدید می آورد; ولی در تفکّر مسیحی در مقابل اندیشه «خلقت از مادّه»، (۱) نظریه «خلقت از عدم» (۲) قرار گرفت که بر طبق آن، قبل از خلقت این جهان، در اصل هیچ مادّه یا خمیره نخستینی وجود نداشته است که عالم از آن ساخته شده باشد. اوگوستینوس بر این اساس، عالم را برآمده از عدم می داند و بر این باور است که خداوند خلّاق (Creative) است و این جهان را از «هیچ» آفریده است، و به علاوه معتقد است که این عالم نه به صورت ضروری، بلکه از روی اختیار و اراده الهی پدید آمده است. او با نفی «ماده نخستینِ خلقت» از افلاطون فاصله می گیرد و نیز، با انکار «صدور ضروری عالم» از نظریه صدور «نوافلاطونیان» دور می شود.

اوگوستینوس، برخلاف ظاهرِ کتاب مقدّس که خلقت جهان را در شش روز مطرح نموده، معتقد است که خلقت همه جهان در یک لحظه رخ داده است و اگر در «سِفْر پیدایش» سخن از شش روز آمده، تنها برای آن است که اذهان معمولی بتوانند به تدریج و مرحله به مرحله، آن حقیقت را دریابند.

این دیدگاه که مبتنی بر تفسیری رمزی - تمثیلی از کتاب مقدّس است، از یک طرف ارتباط دارد با مسئله ربط وجود ثابت و لایتغیر الهی با جهان متغیر و در حال دگرگونی، و از طرف دیگر مبنای نظریه «عقول بذری» (۳) اوگوستینوس است. اگر جهان در یک لحظه و برای یک بار خلق شده، پس این تغییرات و کَوْن و فسادهای پی درپی و آمد و شدهای مدامِ موجودات را نباید به صورت

۱- (۱) . Creatio ex materia.

۲- (۲) . Creatio ex nihilo.

۳- (۳) . Rationes Seminales.

ظاهری و معمولی آن تلّقی نمود; چرا که همه این تحوّلات چیزی نیستند جز گسترش و بسط همان جهان واحدی که در یک لحظه خلق شده است. به عبارتی: جهان امر واحدی است که به صورت این وجود گسترش یافته و همراه با این تحوّلات تحقّق یافته است.

نظریه «عقول بذری» نیز، حکایت از همین واقعیت می کند که همه تغییرات، به ظاهر «تغییر» و در واقع «تحقّق یک امر واحد» است. عقول بذری در یک معنا، همان «اجناس» یا «انواع» نخستین ناشی از آفرینش الهی اند. خداوند از همان آغاز، تمامی عقول یا انواع را به وجود آورده و بنابراین نوع جدیدی خلق نخواهد شد. هر یک از این انواعِ نخستین، بذرِ همه افراد تحت شمول خود را در درون خود دارد. بنابراین، پیدایش افراد یک نوع را نباید به معنای پیدایش امر تازه ای تلقّی نمود، بلکه این پیدایش چیزی نیست جز بسط و گسترش همان نوعِ واحدِ نخستین.

ج) سرمدیت

افلاطون، آن واقعیت نهایی را نامخلوق و غیر متغیر می دانست و اوگوستینوس، چنین وصفی را به خدا نسبت می دهد. حقیقت الهی، «ازلی و ابدی» است و هرگز دستخوش تحوّل و تغییری نمی شود و به دلیل سرمدیتش قبل از موجودات و حتی قبل از زمان وجود داشته است. آشکار است که اصطلاح «قبل از زمان» بسیار نارسا و سقیم است; چرا که اساسِ قبل و بعد، خود زمان است واگر زمانی نباشد، «قبل» و «بعد» معنایی ندارد. بنابراین، این که می گوییم: خداوند قبل از زمان وجود داشته، تنها به این معناست که حقیقت الهی در دایره گذر زمان قرار نمی گیرد، بلکه همه مخلوقات و حتی خود «زمان»، حاصل آفرینش او هستند. او فراتر از «گذشته»، «حال» و «آینده» است. او همیشه «همان هست که هست» و چون وجودی متعالی دارد، در تنگنای محدودیت های مخلوقات قرار نمی گیرد.

د) خیر مطلق

خداونـد «خیر مطلق» (۱) است. این دیـدگاه اوگوستینوس نیز مبنـای افلاطونی دارد و مرتبط با ایـده «خیر» افلاطونی است. این باور الهیاتی اوگوستینوس، منشأ پرسش بسیار مهمّی است که همواره با قوّت و کوبندگی مطرح بوده است. وی از یک طرف معتقـد بود که خداونـد «خیر مطلق» است و از طرف دیگر باور داشت که رابطه و نقش خداونـد در این جهان مستقیم و بدون واسطه است و به همین دلیـل، جبر طبیعی «رواقیـان» را - که نـافی دخالت مستقیم خداونـد در جهان بود - مردود می دانست. حاصل این دو باور این خواهـد بود که جهان نیز به عنوان اثر و فعل مستقیم خداوند می بایست سراسر خیر بوده و در آن هیچ اثری از شرّ و بدی وجود نداشته باشد; اما آیا واقعیتِ جهان اجازه چنین تصوّری را به ما می دهد که حتی برای یک لحظه آن را خیر مطلق و عاری ازهرگونه شرّی تلقی کنیم؟ انبوه دردها و رنج هایی که از متن طبیعتِ جهان و از دل قوانینِ حاکم بر آن به سوی ما هجوم می آورنـد، آیا روزنی باقی می گذارند که بتوان از دریچه آن، عالم را یکپارچه خیر و نیکی دید؟ این نمونه پرسش ها اوگوستینوس را متوجّه «مسئله شرّ» نمود.

مسئله شرّ

وجود دردهـا و آلامِ بسیاری که زنـدگی انسان را در محاصره خود در آورده انـد، این پرسش که «آیا در عالم شرّی وجود دارد؟» را بی مورد و از اساس پوچ جلوه می دهـد. طرح چنیـن پرسشـی از زبـان انسـان، درست به این می مانـد که مریض دردمندی سؤال کند که آیا دردی وجود دارد و آیا من واقعا درد می کشم؟ فقط یک ذهن بیمار می تواند برای چنین پرسشی اهمیت و ارزش قائل شود.

هنگامی که اوگوستینوس، «مانوی» بود و در فضای فکری آن، «ثنویت» جهان را

۱- (۱) . All-God.

پذیرفته بود با شرور مشکل نظری نداشت. در تفکّر مانوی، «شرّ» همانند «خیر» دارای شأن وجودی است و هستی از اساس، این دوگانگی «خیر» و «شر» را در خود دارد. خدای «خیر» مبدأ خیرهای عالم است و خدای شرّ، منشأ تمامی شرورِ آن. داشتن چنین طرحی از جهان، کمتر مجالی را برای بروز پرسش های جدّی در باب «شرّ» باقی می گذارد.

این توجیه نظری، با مسیحی شدن اوگوستینوس رنگ باخت و قدرت خود را از دست داد. اکنون وی با پرسش هایی مواجه بود که خواستار بازخوانی جهان و تأمّل در باب حقایقِ مربوط به آن بود. به راستی وجود این همه «آلام» و «شرور» در زندگی انسان، چه توضیحی می تواند داشته باشد؟ آیا سرمنشأ این شرور «خداوند» است و آیا می توان چنین توجیه کرد که خداوند در جهت رستگاری و سعادت انسان، جهان را به «شرّ» آلوده کرده است؟ مشکل این است که اگر شرور را به هر منظوری، به خداوند نسبت دادیم و به نوعی نشئت گرفته از او دانستیم، رسوخ و نفوذ «شرّ» و «نقص» را در او پذیرفته ایم و حال آن که «خیر مطلق» نمی تواند منشأ «شر» باشد.

پاسخ فلسفی اوگوستینوس به این معمّای دشوار، مبتنی بر عدمی بودن «شرّ» است. «نوافلاطونیان»، «خیر» را با «واقعیت» یکی می دانستند و اوگوستینوس بر طبق این سنّت فکری، هر چیز را به اندازه واقعیتی که داشت «خیر» می دانست. بنابراین، خداوند که در بالاترین درجه واقعیت قرار دارد، می بایست در بالاترین درجه خیر نیز باشد. بر این اساس، موجوداتی که از آن درجه پایین ترند، متناسب با درجات خود، از واقعیت کمتری برخوردارند و به همین دلیل، دارای «خیر» کمتری نیز خواهند بود.

حال، بر طبق چنین معنایی، شرِّ موجوداتی که در سلسله درجات هستی قرار دارند، چیزی نخواهد بود، جز نبودِ درجاتی از «خیر» و «واقعیتِ» در آنها; و از آن جا که مخلوقاتِ خداوند نمی توانند از خیر مطلق و بالاترین درجه «واقعیت»

برخوردار باشند و همیشه باید از سطح واقعیت الهی پایین تر قرار بگیرند، این حالت نقص و شرّ برای آنها گریزناپذیر است. (۱)

به تعبیر دیگر: چون جهان خلقت می بایست ولو یک درجه از خالق خود پایین تر قرار گیرد، ملازم و همراه با «نقص» و «شرّ» خواهد بود؛ این نقص و شرّ، چیزی نیست جز نداشتن آن درجه از کمال بالاتر. پس «شرور» خود، مخلوقی در کنار سایر مخلوقات نیستند، بلکه لازمه خلقت و حاصل درجات داشتن جهان هستی اند. به یک معنا، هر موجودی به میزان فاصله ای که از وجود یا خیر مطلق دارد، ملازم و همراه «شرّ» است و این «شرّ»، حاصلِ داشتن وجود سافل و پایین نیست، بلکه ناشی از نداشتن «کمالات وجود» و «خیر مطلق» است.

پاسخ دیگر اوگوستینوس مبتنی بر نسبی دیدن «شرّ» است. براساس این نظریه که ریشه در فلسفه یونان دارد و خصوصاً از «حوزه رواقیون» نشأت می گیرد، هر امر شرّی در مقایسه با کل نظام هستی خیر است. ما وقتی از روزنه تنگ نگاهمان، به خود موجودات بنگریم و به جایگاه آنها در کلّ نظام خلقت توجّهی نکنیم، آنها را شرّ و ناقص تلقّی می کنیم؛ اما اگر افق نگاه خود را گسترش دهیم و هر چیزی را در نسبتی که با کلّ نظام عالم دارد در نظر بگیریم، خواهیم دید که همه چیز نیکو و زیباست. (۲)

همان طورکه کلمه یا کلمات زشت و ناموزون و حتی مهمل و بی معنا که به تنهایی ناقص و بی ارزش اند، ممکن است در متن یک قطعه ادبی یا شعر یا در دلِ جملات یک کتاب، زیبا، متناسب و در خور توجه باشند، و همان گونه که هنر و قدرت یک شاعر و نویسنده را می توان در خلق زیبایی از زشتی دانست، در نظر

۱- (۱) . jones, W.T, A History of Western Philosophy, Vol:۲, The Medieval Mind,Newyork, Harcourt Brace Jovanovich, Inc.۱۹۶۹, P.۹۵.

۲- (۲) . به قول شیخ محمود شبستری: جهان چون چشم و خط و خال و ابروست که هر چیزش به جای خویش نیکوست اگر یک ذره را برگیری از جای خلل یابد همه عالم سراپای

اوگوستینوس، هنر آفریننـده خلّاق عالمِ هستی نیز در این است که از این شـرور، «خیر» پدیـد آورد. پس «شـرّ»، حقیقتاً «معدوم موهوم الوجود»، یعنی «نیستِ هست نما» است که اگر به درجات واقعی موجودات و به فاصـله آنها از «خیر مطلق» توجّه کنیم و اگر امور شـرّ را در کـلِّ نظـام هستی در نظر بگیریم، وجود موهوم آنهـا نیز رفع می شود و خطـا نکردن قلم صـنع و دست الهی آفرینش آشکار می گردد.

تـا این جا دیـدیم که هجوم نظری اوگوستینوس به واقعیت داشـتن «شـر»، از دو جهتِ عـدمی و نسبی بودن آن، شأن وجودی و اصالت داشـتنِ «شـرّ» را کاملا کنار زده و حـذف می کنـد; یعنی: بر طبق این دیـدگاه، «شـرّ» در جهان به صورت عینی و ذاتی وجود ندارد و از هیچ پشـتوانه وجود شـناختی (۱) برخوردار نیست. «شـرّ» یـا همان «فقـدان کمال» و «عـدم درجه ای از هستی» است، یا در نگاه تنگ و محـدود شـده به یک موجود جلوه می کند و الّا در عالم هستی، هیچ ردّ پا و اثری از «شـرّ» یافت نمی شود.

امـا اگر در واقـع چنین است، پس چرا ادیـان الهی و از جمله مسـیحیت، از «بـدی»، نهی و به «خوبی» امر می کننـد و از پـاداش نیکوکاران و مجازات بدکاران سـخن می گویند؟ اگر شرّ و بدی موهوم و متعلّق به عالم نیستی است، پس تلاش ادیان و انبیای الهی درجهت مبارزه با آن و منزّه داشـتن زندگی از آن، به چه معناست؟ پاسخ اوگوستینوس این است که «شـرّ» به عنوان امری وجودی و هستی شـناسانه وجود ندارد; ولی «شـرّ» به صورت اخلاقی و در ارتباط با اعمال، رفتار و مسئولیت های انسان وجود دارد; چرا که چنین شرّی، نه نشأت گرفته از مبدأ هستی و خیر مطلق، بلکه پدید آمده از اراده انسان است.

در مسـیر جست وجوی شـناختِ مـاهیت شـرّ [نهایتاً] دریافتم که «شـرّ»، یک جوهر وجودی نیست; بلکه [تنها] آنگاه تحقّق می یابد که اراده به انحراف رود و از تو ای خدای متعال!، روی بر تابد و به بی ارزش ترین چیزها توجّه و تمایل پیدا کند. (۲)

۱- (۱) . Ontologic.

۲- (۲) . Augstine, the confessions, ۷,۱۶, tr.by: J.G pilkington N.A, in Ibid.

اراده انسان، البته مخلوق خداست و به همین دلیل، «خیر» است; امّا از آنجاکه این اراده به سبب گناه نخستین که مسئولیتش برعهده خودِ انسان است، آلوده شده، به سوی امور بی ارزش و پست میل پیدا کرده است. این که اراده انسان هم قادر است «خیر» را برگزیند و هم توانایی انجام بدی را دارد، خود امری «خیر» است; چرا که لازمه رسیدن به سعادت ازلی، یعنی عالیترین خیر انسان می باشد.

امّا از آن جا که آدم از اراده و خواست خود در جهت انجام بدی استفاده کرد و گناه نخستین را مرتکب شد، این امر باعث شد که او از خیر مطلق دور شود. در نظر اوگوستینوس، چون همه انسان ها با آدم پیوستگی جوهری دارند، این گناهِ نخستین، به همه سرایت پیدا کرده و «روح» آنان را در اسارت «بدن»شان در آورده است. نشانه این اسارت، توجّه گسترده انسان ها به مادیات و از جمله به بدن خود است. آن چه در عرصه گناهِ نخستین رخ داد، شکست «روحِ» انسان از «بدن» او بود که در نتیجه آن، روح، در اسارت تن قرار گرفت و به عرصه های نازل و پستِ زندگی متمایل شد; بنابراین، هرچند که در عرصه هستی و عالم وجود اثری از شرّ و بدی وجود ندارد، در زندگی انسان به دلیل انحراف اراده و ارتکاب گناه، «بدی و شرّ اخلاقی» ظهور کرده و تصویرِ حیات آدمی را آلوده نموده است.

ص:۲۴۰

اریوگنا

اشاره

یوهانس اسکوتوس اریوگنا (۱) یا «جان اسکات اریژن»، (۲) چنان که از نامش (اریوگنا) پیـدا است، فیلسوفی ایرلندی بود که ظـاهراً در نیمه اوّل قرن نهم میلادی، یعنی در حـدود سال ۸۱۲ به دنیا آمـد. او با تأثیرپـذیری از اندیشه های فلسـفی - کلامی «نوافلاطونیـان» و به دلیـل آشـنایی بـا زبـان یونـانی، زمینه های ورود هر چه بیشتر سنّت «نوافلاطونی» را در قلمرو انـدیشه های مسیحی فراهم آورد; هر چند که کلیسا در مقابل این حرکت او ایستادگی کرد، دشمنی با او را رواج داد و حتی بر طبق یک روایت، در نهایت او را به قتل رسانـد. با این وجود، تفکّرات او که آشکارا از مفاهیم و اصطلاحات افلوطین بهره گرفته بود، ولو به صورت مخفیانه و غیرمستقیم، تأثیر فراوانی بر فلسفه و کلام مسیحی داشت.

مهم ترین اثر او کتاب «در تقسیم طبیعت» (۳) است که در میان آثار اصلی قرون وسطی جایگاه ویژه و ماندگاری دارد.

تقسیم طبیعت

در دیـدگاه اریوگنا، تقسیم بندی طبیعت را می توان لااقل به دو لحاظ اساسـی مورد توجّه قرار داد: ۱. تقسیم طبیعت بر اساس معرفت انسانی; ۲. تقسیم طبیعت بر اساس فرایند پیدایش جهان.

در صورت نخست، اصطلاح «طبیعت» (۴) برای اریوگنا معنای بسیار وسیعی دارد که نه تنها مجموع جهان موجود را در برمی گیرد، بلکه آن چه نیست و «لاوجود» است را نیز شامل می شود. بر این اساس، می توان کلیه حقایق طبیعی را در اصلی ترین و اولی ترین تقسیم بندی خود به دو دسته «آن چه هست و آن چه

۱- (۱) . Lohannes scotus eriugena.

۲- (۲) . John scotus eriugna.

۳- (۳) . De divisione naturae.

۴- (۴) . Natura

نیست» تقسیم کرد؛ اما واقعاً مراد اریوگنا از «آن چه نیست» چه می توانـد باشـد؟ در نظر او «آن چه نیست» را نبایـد به معنای هیـچ و پوچ دانست و آن را همچون «عدم» در مقابل «وجود» تلقی کرد. اریوگنا این «لاوجود» را به چند وجه توضـیح می دهد که در ذیل به دو مورد آن اشاره می شود:

در معنای نخست، «آن چه نیست» شامل آن حقایقی می شود که از دایره حس و عقل ما بیرون است و در قلمرو ادراک مانمی گنجد. «خداوند» مصداق کامل و اتَمّ چنین حقیقتی است که هرگز تن به دریافت حسّـی و عقلی ما نمی دهد. در نظر اریوگنا، می بایست ذات موجودات را نیز از جمله حقایق بیرون از ادراک و متعالی از دریافت انسانی قرار داد. برای آدمی، تنها حقایقی که به ادراک درمی آینـد و در دسترس شـناخت قرار می گیرند «وجود» دارند و حقایقی که بیرون از توان معرفتی او هسـتند و هرگز تن به شناسایی انسانی نمی دهند در قلمرو «لاجود» و آن چه که نیست قرار می گیرند.

در معنـای دوّم، علـل ناپیـدا و غیر قابل رؤیتِ موجودات که از دایره زمان و مکان فراتر است «لاوجود» و علل آشـکار شـده در زمان و مکان و نیز خودِ موجوداتِ ظهور یافته در این عالم زمانی و مکانی، «وجود» به شمار می روند.

طبیعت (Natura)

ص:۲۴۲

اما در صورت دوّم، «تقسیم طبیعت» به لحاظ فرایند و مراحل پیدایش جهان در مقابل مفهوم «بازگشت» (۱) قرار دارد. بر این اساس، مراحل طبیعت عبارت است از تقسیم فرایند ظهور و آشکار شدن خداوند، یعنی فرایند خروج از «وحدت» به «کثرت» که در نهایت، حرکت از «کثرت» به «وحدت» را نیز به دنبال خود دارد. این دیدگاه، آشکارا نظریه ای «نوافلاطونی» است که مبدأ و منتهای جهان را «خداوند واحد» می داند.

در فرایند تقسیم، «وجود» به عنوان عالی ترین جنس، مبدأ طبیعت یا طبیعتِ نخست قلمداد می شود که به ترتیب «اجناس»، «انواع» و «افراد» از آن ظهور می یابند و سپس در فرایند بازگشت، از «افراد» به «انواع» و «اجناس» و از آن به «وجود واحد» می رسیم.

اریوگنا، تمامی فرایند «تقسیم» و «بازگشتِ» طبیعت را در چهار مرحله توضیح می دهد و هر مرحله را به یک نام می خواند: ۱. طبیعت خالقِ غیر مخلوق; ۲. طبیعت خالقِ مخلوق; ۳. طبیعت غیرخالقِ مخلوق; ۴. طبیعت غیر خالقِ غیر مخلوق.

۱- (۱) . Riversio.

طبیعتِ نخست، همـان «خداونـد» است به عنوان مبـدأ و آغـاز آفرینش که هر چنـد خود مخلوق نیست، خالق همه مخلوقات به شمـار می رود. طـبیعت دوّم، عبـارت است از عـالم «مُثُـل» و ایـده هـا که هم مخلوق هسـتند و هم نسـبت به طـبیعت سوّم، جنبه خالقیت و الوهیت دارند.

طبیعت سوّم، مخلوقات مادّی هسـتند که غایت و انتهای خلقت به شمار می روند و خود خالقیتی ندارند و عامل پیدایش مرحله دیگری از طبیعت نمی شونـد. آخرین طبیعتی که در نظر اریوگنـا نه مخلوق است و نه خـالق، همـان «خداونـد» است; امـا نه به عنوان مبـدأ جهـان بلکه به مشـابه غـایت و منتهـای عـالم طبیعت; یعنی: از آن حیث که همه نیز به او رجوع می کننـد و در او به غایت و پایان خود می رسند.

جایگاه ایمان و عقل

از آن جـا که اریوگنـا برای «عقل» وضع یگانه و ثابتی قائل نیست، در باب جایگاه آن در زنـدگی انسان و رابطه آن با «ایمان»، موضوع واحـدی اتّخاد نمی کنـد، بلکه متناسب با اوضاع و احوالِ «عقل» مباحثی را مطرح می نمایـد که هر یک، بیانگر مرحله ای از مراحل آن به شمار می رود.

به اختصار چنین می توان گفت که برای اریوگنا، «عقل» تصویری از حقیقت الهی در وجود انسان است که در اثر گناه و تباهی آدمی، رو به ضعف نهاده و به تدریج از هدایت و نجات انسان عاجز شده است. بر این اساس، «عقل» حقیقتی فارغ از افعال و اخلاق انسانی نیست و در ساحت متعالی و منزّهی از قبض و بسطهای حیات آدمی قرار نگرفته که در نتیجه از تأثیرات دگرگونی های تاریخ زندگی او در امان باشد و بتواند به رغم همه فراز و نشیب های تاریخی، ثبات خود را حفظ کند و مانع هر نوع تحوّلی در حقیقت و معنای خود شود.

اریوگنا «عقل» را گام به گام در جذر و مدّ سرنوشت تاریخی انسان مشارکت می بخشد و بر تحوّلات حقیقی آن در بستر دوره های تاریخی زندگی انسان تأکید میورزد. او بر این باور است که بر مبنای «گناه نخستین آدم»، تاریخ انسانی به سه دوره اساسی تقسیم می شود: دوره نخست با گناه آدم آغاز و به تجسّد عیسی مسیح(علیه السلام) ختم می شود. در این دوره، در اثر آلودگی انسان به گناه، «عقل» تاریک و ناتوان می شود و آن تصویر خداوندی در انسان، رو به ضعف و رخ باختگی می نهد؛ تا آن جا که سخت از درک حقیقت عاجز شده و قدرت هدایت و نجات آدمی را از دست می دهد. در چنین وضعی، بعثت پیامبران و هدایت های وحیانی، تلاش های ناکامی هستند که در نهایت، تنها می توانند گنهکار بودن و معصیت آلودی انسان را برای او آشکار سازند.

با تجسّد مسیح، دوره دوّم آغاز می شود؛ چرا که ظهور مسیح، حقیقت و تمامیت «ایمان» را برای بشر به ارمغان می آورد، به نحوی که «عقل» در پرتو نور آن و در اثر تبعیت از آن می تواند به درک حقیقت نایل شود. دراین دوره، «عقل» می باید به دنبال درک «ایمان» از متون مقدّس و در پی بسط و گسترش آن در عرصه زندگی باشد. ازاین رو، هر چند که کتاب مقدّس حامل «ایمان» ودر جهت نجات انسان است، امّا از آن جا که ایمان و نجات، نه به ظواهر وکلمات کتاب مقدّس، بلکه به حقیقت و باطن آن مربوط است، مدد و همراهی عقل ضروری

است; چرا که عبور از ظواهر کتاب مقدّس و درک معنای باطنی آن، تنها با عقل ممکن است. بر این اساس نه عقلِ تنها کافی است و نه ایمانِ صرف.

امّا دوره سوّم که در آینده تاریخ رخ خواهد داد، دوره یکی شدنِ «عقل» و «ایمان» یا دوره ظهور یکی بودن «فلسفه» و «دین» است. «دین» در این جا به معنای آن حقیقت یگانه و واحدی است که روح و باطن همه ادیان به شمار می رود. این حقیقت با ظهور خود در یک «فلسفه حقیقی»، هم کثرت موهوم و اعتباری ادیان را از میان برخواهد داشت و هم اختلاف ظاهری «فلسفه» و «دین» را رفع خواهد کرد. در این دوره است که آدمی با عقل خود حقیقت مطلق را خواهد دید.

آنسلم قدیس

اشاره

در میان فیلسوفان و متکلّمان بزرگِ قرون وسطی، آنسلم قدیس (۱)شهرت فراوانی دارد. او از جمله متفکّرانی است که به بحث درباره رابطه میان «عقل» و «ایمان» پرداخته و در مسیر معقول کردن ایمان کوشیده است. برهان مشهور او درباب «اثبات وجود خدا» به صورتی وسیع، تاریخ تفکّر قرون وسطی را تحت تأثیر قرار داده و موجب نظریه پردازی های متنوّعی شده است. این برهان حتی مورد توجّه فیلسوفان جدید غرب، همانند دکارت و کانت و متکلّمان مسیحی معاصر نیز قرار گرفته است. عدّه ای او را به دلیل ایجاد نظام فلسفی که دارای چارچوب و ساختار نسبتاً مشخصی است، «پدر فلسفه مدرسی» نامیده و گروهی، با توجّه به تأثیرپذیری عمیق او از اوگوستینوس، او را «اوگوستینوس ثانی» لقب داده اند.

آنسلم در سال (۱۰۳۳م.) در «ایتالیا» و در شهر «آئوست» (۲) به دنیا آمد. او پس از تحصیلات اولیه خود، به عنوان یک راهب به «نظام بندیکتی» (۳) وارد شد و پس از آن به ریاست دیر بندیکتی «بک» (۴) در نورماندی (فرانسه) منصوب گردید. او در

۱- (۱) . St. Anselm.

۲- (۲) . Aosta.

۳- (۳) . Benedictine order.

۴- (۴) . Bec.

سال (۱۰۹۳م.) اسقف اعظم کانتربری انگلستان شد و سرانجام در سال (۱۱۰۹م.) چشم از جهان فرو بست.

آثار و نوشته های آنسلم به صورتی ادیبانه نگاشته شده اند. از مهم ترین این آثار می توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. «مونولوگیون» (۱) یا «رساله گفت وگو با خود» که به صورت حدیث نفس نوشته شده است; این رساله اوّلین اثر فلسفی آنسلم است که در دیر «بِک» به رشته تحریر درآمده است;

۲. «پُروسلُوگیون» (۲) یا «رساله گفت وگو با غیر»; این رساله که بلافاصله بعد از اثر قبلی آنسلم نوشته شده، به بررسی نشانه و راهی می پردازد که بین «نفس» و «خدا» وجود دارد;

۳. «درباره حقیقت»; (۳)

۴. «درباره اختیار» (۴) یا «آزادی انتخاب»;

۵. «چرا خدا انسان می شود»; (۵) این رساله برای مسیحیان، یک اثر با شکوه الهیاتی است که در توجیهِ کلامی باور آنان در مورد مسیح، نقش بی نظیری ایفا می کند; کاپلستون، که خود یک متفکّر مسیحی است، معتقد است که این کتاب در تاریخ بسط تفکّر کلامی، به آنسلم اهمیت فراوانی بخشیده است; (۶)

۶. «افتادن به دام شیطان». (۷)

در میان آثار مذکور، «پورسلوگیوم» مشهورترین اثر فلسفی و «چرا خدا انسان می شود» با نفوذترین اثر کلامی او به حساب می آید. از این دو اثر، اوّلی به سبک و سیاق «اعترافاتِ» اوگوستینوس نوشته شده; یعنی: مباحث آن به صورت دعا و

ص:۲۴۷

۱- (۱) . Monologion.

۲- (۲) . Proslogion.

۳- (۳) . De veritate / on truth.

۴- (۴) . De libero arbitrio / Freedom of choice.

۵- (۵) . Cur deus homo / Why God became a man.

۶- (۶) . Copleston, Ibid, P.۱۵۶.

۷- (۷) . De casu diaboli / The fall of the Devil.

تأمّلات و توجّهات نیایشی میان انسان و خداست و دوّمی در قالب گفت و گو (۱) به رشته تحریر درآمده است.

اندیشه های آنسلم

اشاره

به طور کلی، می توان آنسلم را متعلّق به سنّت فکری اوگوستینوس دانست و به همین دلیل خطا نیست، اگر بگوییم که او «افلاطونی» یا «نوافلاطونی» است. او رسالت فکری خود را در اثبات وجود خدا و حقایق مربوط به او می دانست و در این مسیر می کوشید که در عین توجّه کردن و ارج نهادن به دلایل نقلی و ایمان مسیحی، اهمّیت و جایگاه «عقل» را نیز محفوظ دارد.

با وجود این، جداسازی «فلسفه» از «کلام»، چنان که در آثار اوگوستینوس به آسانی صورت نمی گیرد، در نوشته های آنسلم نیز با دشواری فراوان همراه است و به همین دلیل است که جست وجوی جایگاه «عقل» و «ایمان» در اندیشه های آنسلم یکی از مهم ترین مسائل مورد توجّه آنسلم پژوهان بوده است.

نتیجه این جست وجو هر چه که باشد، این نکته مسلّم است که سرنوشت فکری آنسلم در ارتباط و تعامل میان «عقل» و «ایمان» رقم خورده و هویت یافته است. او از سویی بر این باور است که ایمان و کتاب مقدّس جایگاهی برتر از استدلال عقلی دارد و ازاین رو سخن عقلانی، که نتیجه براهین عقلانی است، اگر مخالف ایمان یا کتاب مقدّس باشد، از اعتبار ساقط است; هم چنین او معتقد است که اصول دین و حقایق مربوط به ایمان را جز از راه دلایل نقلی نمی توان شناخت و عقل در این مسیر توانایی آشکارسازی حقایق را ندارد. (۲) وی از سوی دیگر اموری را در حوزه مباحث عقلی و براهین فلسفی وارد ساخته که متفکّرانِ قبل و بعد از او، آنها را از دایره توانمندی و بررسی های عقلی خارج دانسته اند. به عنوان

۱- (۱) . dealogue form.

۲- (۲) . برای نمونه، ر.ک: امیل برهیه، تاریخ فلسفه «قرون وسطی و دوره جدید»، ترجمه و تلخیص یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۷، ص۸۹ و ایلخانی، همان، ص۱۹۹.

مثـال: او بحث «تثلیث» (۱) را از جمله مبـاحثی قلمـداد نموده است که می توان به واسـطه براهین عقلی توضـیح داد و در رساله «چرا خـدا انسـان می شود»، «تجسّـِد» را امری عقلانی دانسـته و معتقـد شـده است که به مـدد عقل می توان نشان داد که جز از طریق تجسّدِ خداوند به صورت انسان، راه دیگری برای نجات انسان نیست.

فهم رایج و تفسیر سنّتی از آرای آنسلم در ارتباط میان «عقل» و «ایمان»، بر این باورِ مشهور او مبتنی است که «ایمان می آورم تـا بفهمم». ایمان، این امکان را فراهم می آورد که عقل به طور وسیع و گسترده ای امکان دست یابی به شـناخت و معرفت را پیدا کند. حقایقی که قبل از ایمان از دید و افق فهم عقل خارج است، پس از ایمان، دریافتنی و قابل شـناخت می شوند. اساساً سعـادتِ حقیقی انسـان، در همین شـناخت و تفحّص عقلاـنی در حوزه ایمـان است. جست وجوی عقل در عرصه ایمان، نهایتاً، امکان رؤیت الهی را برای ما فراهم می آورد.

براهین آنسلم برای اثبات وجود خدا

اشاره

کوشـش اصلی آنسلم در «براهین اثبات وجود خدا»، نشان دادن این واقعیت است که باور به وجود خدا امری انکارناپذیر است به نحوی که حتی بیرون از قلمرو کلیسا و فارغ از متون مقدّس نیز نمی توان وجود او را نادیده انگاشت. وجود خداوند، نه تنها در عرصه دین و کلیسـا، بلکه تا آن جا که قلمرو عقل است، یعنی تا آن جا که ما از مؤلّفه ها و مفاهیم عقلی اسـتفاده می کنیم و به عرصه بی خردی وارد نشده ایم، نیز قابل اثبات است.

«براهین عقلی اثبات وجود خدا» در نزد آنسلم دو نوع هستند:

۱. برهان «پیشینی» (۲) یا برهان قبل از تجربه;

۲. برهان «پسینی» (۳) یا برهان بعد از تجربه.

۱- (۱) . Trinity.

۲- (۲) . a priori.

۳- (۳) . a posteriori.

برهان نخست که به برهان «لمّی» معروف است، در نزد آنسلم به این معناست که ما بدون توسّل به هیچ گونه مشاهده و تجربه ای، وجود خدا را اثبات کنیم. به عبارتی: براساس این برهان، اگر ما چشمانمان را از جهان ببندیم و تنها خودمان باشیم و مفاهیم ذهنمان، بازمی توانیم برای وجود خدا برهان عقلانی بیاوریم; یعنی: قادریم که از مفهوم خداوند در ذهن، وجود عینی او را اثبات کنیم. (۱) شهرت و اهمیت عمده اندیشه های آنسلم، تا حدود زیادی به مطرح کردن این نوع از برهان مربوط می شود. براهین دیگر که در اصطلاح براهین «انّی» نامیده می شوند، براساس تجربه و از طریق مشاهده عالم به اثبات خدا می رسند; یعنی: از «معلول» به «علّت» راه می یابند.

آنسلم در نخستین کتاب خود، یعنی مونولگیوم (گفتگوی با خود) به سه برهان «پسینی» می پردازد و در کتاب بعدی خود، یعنی پروسلوگیوم (گفت وگو با غیر) مشهورترین بخش فلسفه خود را که همان «برهان پیشینی» یا «برهان وجودی» (۲) است مطرح می نماید.

۱- براهین پیشینی

الف) نخستین برهانی که آنسلم در «مونولگیوم» مطرح می کند مبتنی بر نظریه «بهره مندی» (۳) افلاطون است. ما با مشاهده موجودات درمی یابیم که آنها از درجات مختلفی از کمال برخوردارند. از سویی به لحاظ عقلی، این یک اصل خلل ناپذیر است که هر امر «نسبی»، از یک «مطلق» بهره مند است و صرفاً از طریق درک مطلق است که می توان آن امر نسبی را شناخت. بنابراین، با مقدّمه قراردادن یک امرِ تجربی و مبتنی بر مشاهده و یک اصلِ عقلی، به این نتیجه می رسیم که امر مطلقی باید موجود باشد که خود فاقد علّت بوده و از امری فراتر از خود بهره مند

۱- (۱) . It proceeds from the idea of God to God as a reality, as existent.

۲- (۲) . ontological argument.

۳- (۳) . participation.

نشده باشد، بلکه همه موجوداتی که از خیر و کمال نسبی برخوردارند و تنها درجاتی از کمال را دارا هستند، از خیر و کمال او بهره مند شده باشند. وجودِ موجوداتی که در «خیر و کمال»، «نسبی» و ناقص اند بدون وجود «کمال و خیر مطلق» ممکن نیست.

خلاصه این برهان را چنین می توان بیان کرد:

- قضیه تجربی و مورد مشاهده ما: موجوداتی را که مشاهده می کنیم خیر و کمال مطلق نیستند بلکه تنها از «خیر و کمال نسبی» برخوردارند;

- اصل عقلی: هر موجود «نسبی» از یک امر «مطلق» بهره مند است;

- نتیجه: پس موجودات نسبی از امر مطلقی بهره مندند که برتر از همه موجودات نسبی است و علّتِ تامّه آنها محسوب می شود.

ب) مبنای اصلی برهانِ دوّمِ آنسلم، رابطه علّی بین موجودات است; ما با مشاهده موجودات درمی یابیم که هر موجودی علّتی دارد. حال آیا این موجودات، از «عدم» و هیچ به وجود آمده اند یا از موجود دیگری؟ فرض نخست باطل است; چون «عدم»، چیزی نیست تا «علّت» باشد و مبدأ پیدایش موجودات قرار گیرد; امّا بنابر فرض دوّم، سه صورت قابل تصوّر است: صورت نخست آن است که یک حقیقتِ واحد، مبدأ خلقت و پیدایش همه موجودات باشد و همین صورت است که مطلوب اصلی ماست.

صورت دوّم آن است که امور موجود، از طریق و به واسطه یکدیگر به وجود آمده باشند; یعنی: X به واسطه Y موجود شده و Y از طریق X; این فرض، غیرمعقول و غیرمقبول است چون چیزی نمی تواند هم «علّت» چیزی باشد و هم «معلول» آن.

صورت سوّم آن است که موجودات، خود «علّتِ» وجود خود باشند; یعنی: همه «عللِ نخستین» یا «عللِ غیرمعلول» باشند; اما در این صورت باید «علّت نخستین بودن» را به عنوان یک امر مشترک در همه آنها بپذیریم و همه آن علل را دارای یک ذات مشترک بدانیم. به عبارتی: از آن جا که همه این عللِ نخستین،

«وجـود بنفسه» (۱)دارنـد و معلول چیز دیگری نیسـتند و وجودشـان را از علّت بالاـتری اخـذ نکرده انـد، از یـک ذات مشترک برخوردارنـد. بنـابراین، صورت سوّم لزوماً به وجه نخست بازگشت می کنـد; چرا که بر طبق آن، همین وجه مشترک که ذاتی همه علـل نخسـتین است، خـود «علّت حقیقی» همه موجودات به شـمار می رود و ازاین رو مبـدأ پیـدایش همه موجودات، یک حقیقت واحـد است. در این جـا عنصـر فکری افلاـطون مبنی بر وجودِ عینی یـک امر مشـترک در میـان افراد زیـادی که دارای ویژگی مشترک ذاتی انـد، کاملاـ آشـکار است. آنسـلم بر این اساس، نتیجه می گیرد که «علّتِ» اصـلی و نخستین، همان امر یا ذاتِ واحدِ مشترک است. پس تنها یک «علّت» وجود دارد که «علت العلل» یا علّت غیرمعلول است.

ج) برهـان سوّم آنسـلم که آن را در کتـاب «مونولگیون» مطرح نموده، مبتنی بر پـذیرش این اصـل است که «جهـان محـدود و متناهی است». بر این اساس، ما با مشاهـده موجوداتِ متفاوت به ناچار درمی یابیم که کمال هر موجود با موجود دیگر متفاوت است. اجسـام بی جـان، گیاهان، حیوانات و انسان ها، آشـکارا از درجات مختلفی از کمال برخوردارنـد. اکنون آیا می توان از «کامـل ترین موجود» سـخن گفت و به جست وجوی او پرداخت؟ یـا این که سلسـله موجودات به لحـاظ کامل تر شـدن، تا بی نهـایت ادامه می یابـد؟ در جهـان شناسـی آنسـلم، فرض دوّم، مردود است; چرا که جهـان، محـدود است. امّـا این «کامل ترین موجود» آیـا تنهـا دلاـلت بر «یـک موجود» می کنـد یا اشاره به «چنـد موجود» دارد؟ فرض اوّل، مطلوب است و فرض دوّم نیز، نهایتاً منتهی به مطلوب; چرا که با فرض چنـد موجود کامل ترین، به ناچار باید بپذیریم که این «کامل ترین موجود بودن» وجه مشترک و ذاتی آنهـاست، و الّـا اگر این وصف را از موجود دیگری گرفته باشـند، خود آن موجود، «کامل ترین» خواهـد بود; بنابراین، تنها یک «ذات مشترک» وجود دارد که «کامل ترین موجود» به شمار می رود و این ذات همان «خدا»ست.

۱- (۱) . being - of - itself.

۲- برهان پیشین

آنسلم این برهان را در رساله «پروسلوگیون» (گفتگو با غیر) مطرح کرده است. اهمیت و تأثیرگذاری این برهان تا به امروز نیز ادامه یافته و سبب شهرت وی شده است. آنسلم در این برهان کوشیده تا نشان دهد که در جمله «خدا وجود دارد»، تصوّر صحیح موضوع، یعنی: «خدا»، تصدیق و پذیرش جمله را ضروری می سازد به نحوی که انکار و نفی خدا نیز به اثبات او بیانجامد; چون برای انکار، قبلا باید موضوع را تصوّر کنیم و در مورد خدا، تصوّر موضوع برای اثبات وجود او کافی است. آنسلم این برهان را چنین بیان می کند:

- مقدمه اوّل: خداوند آن موجودی است که «بزرگ تر از آن را نتوان تصور کرد»; (۱)

- مقدمه دوّم: امّا آن چه که «بزرگ تر از آن را نتوان تصّور کرد» می بایست نه تنها به صورت ذهنی و در تصوّر (۲)، بلکه در خارج و به صورت عینی (۳) (برون ذهنی) نیز وجود داشته باشد;

- نتیجه: بنابراین، خداوند نه تنها در تصوّر و به صورت «ذهنی»، بلکه در خارج و به صورت «عینی» نیز وجود دارد.

آنسلم بیان می کند که مقدّمه یا قضیه اوّل، این حقیقت را نشان می دهد که ما دارای تصوّری از «خدا» هستیم و در این امر تفاوتی میان معتقدینِ به خدا و منکرینِ وجود او نیست. مقدّمه دوّم نیز معنای روشنی دارد; چون اگر «آن چه که بزرگتر از آن را نتوان تصوّر کرد» فقط در ذهن وجود داشته باشد، معنای خود را از دست خواهد داد و دیگر، «آن چه که بزرگتر از آن را نتوان تصوّر کرد» نخواهد بود; چون بزرگتر از آن را می توان تصوّر کرد; یعنی: می توان موجودی را با همان ویژگی تصوّر نمود که علاوه بر «وجود ذهنی»، در «خارج» نیز وجود داشته باشد.

۱- (۱) . Than which no greater can be thought.

۲- (۲) . mentally, in idea.

۳- (۳) . Extramentally.

نقدی بر برهان آنسلم

در ردّ این برهان، مشهورترین اعتراضی که در زمان آنسلم مطرح شد، نقد راهبی به نام گونیلو (۱) است. او بر این باور بود که این برهان بر اصلی بنا شده که از اساس مردود و ویران است. به نظر او: آنسلم، «گذر منطقی از وجود ذهنی به وجود عینی» را مسلّم گرفته، حال آن که چنین چیزی حتی در مورد وجود ذهنی خداوند نیز ناممکن است. ما هیچ گونه مجوّز منطقی جهت عبور از «وجودِ ذهنی» چیزی به سمت «وجودِ عینی» آن نداریم. به عبارتی: استنتاج منطقی وجود عینی و واقعی چیزی از وجود ذهنی آن، همواره ناتمام و ناممکن است; پس آنسلم مرتکب یک گذر غیرمنطقی و نامعقول شده است.

مثال مشهوری که گونیلو علیه برهان آنسلم مطرح می کند این است که اگر گذر منطقی از «وجود ذهنی» به «وجود عینی» ممکن است، پس می توان چنین گفت که ما در ذهن جزیره ای را تصوّر می کنیم که غنی تر و بزرگ تر از آن را نتوان تصوّر نمود و از آنجا که اگر چنین جزیره ای تنها در ذهن موجود باشد، معنای خود را از دست خواهد داد چرا که در این صورت می توان جزیره ای با همان خصوصیات را همراه با وجود خارجی و عینی در نظر گرفت، نتیجه می گیریم که: پس لزوماً و منطقاً چنین جزیره ای در خارج نیز وجود دارد; آیا چنین استنتاجی ممکن است؟

پاسخ آنسلم آن است که آن چه او گفته، تنها در مورد «موجود ازلی» و دارای «بزرگی مطلق» صادق است. جزیره ای که گونیلو مثال زده، هر چند که غنی ترین و عالی ترین جزیره است، ولی در عین حال محدود است و صرفاً از عظمت نسبی برخوردار است نه از بزرگی مطلق. به عبارتی: اگر چیزی دارای عظمت نسبی بوده و توسّط زمان و مکان محدود شده باشد، هر چند به یک لحاظ عظیم ترین باشد، به دلیل محدودیت های دیگر می توان عظیم تر از آن را نیز تصوّر نمود; امّا

۱- (۱) . Gaunilo.

موجودی که از عظمت مطلق برخوردار است و «بزرگ تر از آن را نمی توان تصوّر کرد» هیچ محدودیتی ندارد و می توان از تصوّر وجود ذهنی و مطلق آن، به نحو ضروری وجود عینی او را نتیجه گرفت. (۱)

در نظر آنسلم در برهان وجودی، با تصوّر «آن چه بزرگ تر از آن را نتوان تصوّر کرد» نه تنها وجود «ذات الهی»، بلکه همه کمالات مربوط به او از قبیل «علم» و «قدرت مطلق» نیز ثابت می شود.

ملاحظات پایانی

هر چند «برهان وجودی آنسلم» در آغاز، چندان مورد توجّه قرار نگرفت، اما در قرن سیزدهم توسّط بوناونتورای قدیس (۲) به شکلی بیشتر روان شناختی و کمتر منطقی مطرح گردیده و در عین حال، توسط توماس قدیس (۳) رد شد. دانس اسکوتوس (۴) نیز، این برهان را مورد توجه قرارداد و آن را به کار گرفت. در میان فیلسوفان جدید، دکارت (۵) برهان آنسلم را پذیرفت; لایب نیتس (۶) آن را به صورت دقیقی مطرح نمود; اما کانت (۷) آن را مردود دانست. (۸)

نکته ای که در پایان این بحث شایسته توجّه است این که، براهین متنوّع آنسلم در «اثبات وجود خدا» و توضیحات عقلانی او از «تجسّد»، «تثلیث» و...، کلام و الهیات مسیحی را به نوعی «کلام طبیعی» (۹) نزدیک ساخت.

ما در کلام طبیعی، بدون وساطت «وحی» و ادیان الهی و با توسل به مطالعه

ص:۲۵۵

۱- (۱) . برای بررسی نوع دیگری از نقد و انکار برهان آنسلم که توسط اندیمشندی مسلمان مطرح شده، رجوع کنید به: عبدالله جوادی آملی، براهین اثبات خدا، چ۲، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵، فصل ششم، ص ۱۹۱- ۲۰۷.

۲- (۲) . St. Bonaventure.

۳- (۳) . St. Thomas.

۴- (۴) . Duns scotus.

۵- (۵) . Descartes.

۶- (۶) . Leibniz.

۷- (۷) . Kant.

۸- (۸) . Copleston, Ibid, P.۱۶۴.

۹- (۹) . Natural theology.

طبیعت و براهین مستقل از عناصر دینی و کلامی، به معرفت حق تعالی نایل می شویم. کلام طبیعی همان «الهیاتِ انسان ساخته» و با محوریت عقل است.

انسان در نظر آنسلم

شناخت آنسلم از «انسان» مبتنی بر این واقعیت است که «انسان به تصویر و شکل خدا خلق شده است». انسان موجودی است خداگونه و ازاین رو، همانند او دارای اراده ای آزاد است. معنای «آزادی» در نظر آنسلم آن است که انسان تنها باید آن چه را بخواهد که شایسته اوست و باید همان را انجام دهد. امّا چرا آدمیان کمتر قادر به خواستن چنین اموری هستند و عملاً دست به گزینش اعمالی می زنند که آشکارا به ضررشان تمام می شود؟

آنسلم معتقد است که انسان در اثر استفاده ناصحیح از اراده، یعنی به واسطه «گناه» توانایی آزاد بودن را از دست می دهد و دیگر نمی تواند امور شایسته و بایسته مربوط به خود را طلب کند. گناه نخستین انسان، این تنگنا را برای اراده انسان ایجاد کرده و آزادی او را محدود ساخته است. فقط اراده صحیح، یعنی اراده ای که برده گناه نشده و سر به تباهی نسپرده است آزاد است. «گناه»، نافی آزادی و در مقابل، «کار نیک» که بر اساس آن «درست» را برای خودِ درستی می خواهیم، زمینه ساز تحقّق آزادی است.

در نظر آنسلم «اخلاق» همان شناختِ «خیر» و خواستن و اراده نمودن آن، تنها به خاطر خودِ خیر است; اما چگونه می توان با اراده ای که برده گناه است، خیر را طلب کرد؟ این خواستن جز از طریق لطف و امداد «خیرِ اعلی» ممکن نمی شود; یعنی: جز به واسطه عنایت و یاری خداوند.

اگر شرط نجات و آزادی انسان از بردگی گناه، «اخلاق» است، شرط تحقّق اخلاق هم اراده و طلب نمودن «خیر» به خاطر خودِ خیر است; یعنی: انجام صوری و ظاهری اعمال اخلاقی برای اخلاقی شدن آنها کافی نیست. عمل

عادلانه اگر به منظور رسیدن به مقصود دیگری غیر از خود خیر و عدالت انجام شود، «اخلاقی» نیست و ازاین رو نمی تواند در جهت آزادی و نجات انسان نقشی داشته باشد. انسان با اراده ای که در بردگی «گناه» است، برای این که توانایی انجام اعمال اخلاقی را داشته باشد و صرفاً به ظاهر و صورت اعمال نپردازد، محتاج به عنایت الهی است. تنها «لطف خدا»ست که انسان را نجات می دهد.

پتروس آبلاردوس

اشاره

پتروس آبلاردوس یا پیتر آبلار (۱) که در سال (۱۰۷۹م.) در شهر «پالت (۲) فرانسه» متولد شد، از جمله متفکّرانی است که در آغاز قرن دوازدهم میلادی، در تحوّلات فکری و دگرگونی های معرفتی اروپای شرقی تأثیرات به سزایی داشت. او در واقع یک منطق دانِ به تمام معنا بود که از خِرَد و اندیشه غیرمسیحی «یونان باستان» در راستای تقویت و گسترش تفکّر مسیحی سود می جست. در این مسیر، او هرچند تحت سلطه و تأثیر «منطق ارسطویی» قرار داشت، اما از اندیشه های منطقی ارسطو فاصله گرفته و به عبارتی روشن تر، از خطوط اصلی و جهت گیری های «منطق ارسطویی» منحرف شده بود. او بر این باور بود که موضوع «منطق» شامل کلیاتی همانند «جنس» و «نوع» می شود; اما «جنس» و «نوع» در نظر او صرفاً یک شأن ذهنی دارند و از واقعیت خارجی برخوردار نیستند.

زندگی آبلاردوس، فراز و نشیب فراوانی داشت و همین باعث شده بود که او در اثر این تجارب متنوّع، به شخصیتی یگانه و مؤثّر تبدیل شود. نواندیشی های او در «کلام» باعث شد که چندین بار محکوم و در نهایت به اتّهام «بدعت» تکفیر شود. او حتی به دلیل عشق به دختری به نام هلوئیز (۳) و ارتباط عاطفی با او، بارها مورد اذیت و آزار قرار گرفت.

۱- (۱) . Petrus Abelardus / Peter Abelard.

۲- (۲) . Palet.

۳- (۳) . Heloise.

نامه هایی که میان او و هلوئیز ردّ و بـدل می شـد، نه تنها در شـکل گیری «ادبیات رمانتیک غرب» نقش عمـده ای داشت بلکه علاوه بر این شأن ادبی، حـاوی مبـاحث فلسـفی و مابعـدالطبیعی فراوانی بود. جمله معروف او در یکی از نامه هایش، نشان از روحیه دینداری او دارد.

اگر برای فیلسوف بودن بایـد علیه پولس قیام کنم، نمی خواهم فیلسوف باشم و اگر برای ارسـطوشدن باید از مسیـح جدا شوم، نمی خواهم ارسطو باشم. (۱)

در مقام بحث از اندیشه های آبلاردوس، تنها به بررسـی بحث کلیات می پردازیم. از آن جا که این بحث در «قرون وسطی» از اهمیت و جایگـاه قابل توجهی برخوردار است، به نظراتی که متفکّران قرون وسـطی در این باب مطرح نموده انـد نیز توجّه می کنیم.

بحث کلیات

در آغـاز، چنیـن بـه نظر می رسـد کـه بحـث کلّیـات، چنـان امر مهمّی نیسـت که بتوانـد از اواخر قرن یـازدهم تـا نیمه اوّل قرن دوازدهم، ذهن متفکّران بزرگی چون آنسـلم، روسـیلینوس و آبلاردوس را به خود مشـغول دارد. دانسـتن این که «کلّی» وجود نفس الامری و عینی دارد یا این که ساخته و پرداخته ذهن ماست و یا صـرفاً لفظ و اسـمی است که به نحو وضـعی و قراردادی در مورد اشـیاء و امور به کـار می رود، چه فایـده مهمّی می توانـد داشـته باشـد؟ واقع آن است که جایگـاه و پیامـدهای «بحث کلّیات» بسیار جدّی تر از آن است که به لحاظ زمانی و مکانی، به «قرون وسطی» و «اروپا» منحصر شود.

مسـئله این است که آیـا وقتی می گوییم «حسن انسـان است» علاوه بر «حسن» که یـک امر مشـخّص و جزئی است، یـک چیز «کلّی» دیگری به نام «انسان» هم وجود دارد که «حسن» یکی از افراد آن محسوب شود یا نه؟ در عالم ذهن و زبان

۱- (۱) . ر.ک: ایلخانی، همان، ص۲۲۴.

ما عناصری وجود دارند که می توانند مصادیق متعددی داشته باشند و ما نام «کلیات» را بر آنها می نهیم، حال آیا چنین عناصری واقعاً در عالم خارج، یعنی جهان مستقل از ذهن و زبان ما نیز وجود دارد یا این که در جهان خارج جایی برای آنها وجود ندارد؟ به عبارتی: اگر ما بتوانیم از عالم ذهن و زبان خود خارج شویم و جهان بیرون را مشاهده کنیم، آیا علاوه بر دیدن این درختِ و آن درختِ خاص، کلّی درخت را نیز خواهیم یافت؟ آیا در کنار حسن، رضا، علی و... «کلّی انسان» را نیز خواهیم دید؟ به عبارتی: آیا جهان،تنها قلمرو امور جزئی و مشخّص است یا این که کلیات را نیز در خود دارد؟

این پرسش که اهمّیت و پیامدهای فراوانی دارد، علاوه بر آن که در عرصه ذهن و تفکّر یونانی مطرح بود، در قرون یازده و دوازده میلادی نیز از برجسته ترین پرسش های متفکّران «قرون وسطی» به شمار می رفت.

پرسش در باب کلیات، می تواند به صُوَرِ مختلفی مطرح شود، مثلاً: می توان چنین پرسید که «آیا در جهان خارج، چیزی مطابق با مفاهیمِ کلّی موجود در ذهن ما یافت می شود یا نه؟» رویکرد اصلی در این پرسش، «وجود شناسانه» (۱) است; یعنی: جهت گیری اصلی آن به سمت وجود یا عدم کلیات است. پرسشی که در قرون وسطی مطرح بود از این نوع بود.

رویکرد دیگری که می توان برای پرسش از کلیات مطرح نمود، رویکرد «روان شناختی» (۲) است که بر طبق آن چنین می پرسیم که: «مفاهیم کلّی در ذهن ما چگونه به وجود آمده و شکل گرفته اند؟» بی تردید این دو رویکرد در عین اختلاف، با یکدیگر در ارتباط وثیقی اند. (۳)

این مسئله از زمان افلاطون مطرح بوده و تاکنون نیز ادامه داشته است; اما در دوره قرون وسطی، بعد از آن که پرسش در باب کلیات را فورفوریوس، (۴) که خود

۱- (۱) . Ontological.

۲- (۲) . Psychological.

۳- (۳) . Capleston, p ۱۳۹.

۴- (۴) . porphyre.

یکی از شاگردان افلوطین بود، مطرح کرد، نخستین کسی که بحث کلیات را مورد توجّه قرار داد و سعی نمود پرسش های فورفوریوس را پاسخ دهد، بوئتیوس (۱) بود که به لحاظ وسعت تأثیراتی که بر فرهنگ فکری قرون وسطی داشته است، مشهور است. عدّه ای بر این باورند که نوشته های آبلاردوس در قرن دوازدهم میلادی، مجموعه تفسیرهایی است که بر آثار منطقی بوئتیوس نوشته شده است: منطقی که محصول «تفسیر افلاطونی» از «منطق ارسطوست». (۲)

بوئتیوس بر این باور است که ذهن ما دارای چنان قدرتی است که می تواند امور محسوس را مورد تحلیل قرارداده، اوصاف مشترکی را از آنها انتزاع کند و تعمیم دهد. از این طریق است که ما به مفاهیم «کلّی» همچون «انسان» و «حیوان» دست می یابیم; امّا این بدان معنا نیست که این مفاهیم دارای حقیقتی خارجی و عینی هستند; بلکه این کلّیات، در خارج منضمّ در افرادند و تنها در ذهن است که می توان آنها را از افراد جدا کرده، به صورت مفاهیم مستقلّی در نظر گرفت. البته او این دیدگاه را به ارسطو نسبت می دهد و معتقد است که وی بر خلاف افلاطون که کلیات را خارج و جدای از افراد و اجسام می دانست، بر این باور بود که کلّیات، گرچه متعلّقات شناخت ما هستند، ولی در عین حال، تنها در امور حسّی قرار دارند و در عالم خارج، از وجود مستقلّی برخوردار نیستند.

متفکّران بعدی قرون وسطی، در واقع به این تفسیر بوئتیوس از کلیات پرداختند و آن را مورد منازعه و بررسی قرار دادند. گروهی از این متفکّران قولی را مطرح کردند که تحت عنوان «واقع گرایی افراطی» (۳) شهرت یافته است. بر طبق این دیدگاه مفاهیم کلی، در جهان خارج مطابَق و مصداق واقعی دارند، یعنی مثلاً مفاهیمی از قبیل «انسان» و «درخت»، خارج و فارغ از ذهن ما، به صورت یک جوهر مشخّص و واقعی، تحقّق عینی دارند. این کلّیات در واقع شأن «مُثُل»

۱- (۱) . Boetuis.

۲- (۲) . ر.ك: کریم مجتهدی، فلسفه در قرون وسطی «مجموعه مقالات»، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵، ص۱۵۹.

۳- (۳) . Exaggerated Realism.

افلاطونی را دارند و ربّ النوعی هستند که طبیعت و ذاتِ همه افراد تحت خود را در بر می گیرند. افراد براساس بهره مندی از واقعیتِ این کلیات، تحقّق می یابند. اریوگنا (ژان اسکات اریژن)، (۱) متفکّری بود که از این باور دفاع می کرد و به اصطلاح، یک «واقع گرا»ی (۲) به تمام معنا بود.

آنسلم، در نیمه دوّم قرن یازدهم، دیگر اندیشمندی است که رأی «اصالت واقع» (۳)را پذیرفت و در مقابلِ مخالفان در توضیح و توجیه آن کوشید. تفکّر آنسلم در این زمینه، خصوصاً در مقابل مخالف سرسخت «اصالت واقع»، یعنی روسلینوس بود. روسلینوس (۴) که در سال (۱۰۵۰م.) متولّد شد و تا سال (۱۱۲۰م.) در فرانسه زندگی کرد، در اواخر قرن یازدهم و اوایل قرن دوازدهم به ردّ و انکار «اصالت واقع» پرداخت. البته کتابی از روسلینوس باقی نمانده و ما ناچاریم که اندیشه های او را از طریق آثار و گفته های مخالفین او به دست آوریم. تصویری که آنسلم از روسلینوس ترسیم می کند، حاکی از آن است که او با انکار شدید «اصالت واقع» بر این باور بوده است که «کلّی» صرفاً یک لفظ است و به اصطلاح تنها شأن زبانی دارد، نه وجودی. آن چه واقعیت دارد همین «افراد جزیی و عینی» هستند و در کنار واقعیت این افراد و علاوه بر این مصادیق جزیی، واقعیت دیگری به نام «کلّی» وجود ندارد. این رأی روسلینوس، علاوه بر آن که راه توجیه شرکت همه انسان ها در «گناه نخستین آدم» را می بست، باور به «سه خدایی» که در عین حال «واحد» بودند را نیز ناممکن می ساخت، چرا که براساس نظر او که به «اصالت تسمیه» (۵) شهرت یافت، تنها افراد متمایز از یکدیگر واقعیت دارند و ازاین رو مبنایی برای پیوند زدن افراد انسان و شرکت آنان در گناه نخستین و هم چنین زمینه ای برای وحدت سه خدای مسیحی باقی نمی ماند. این امر باعث

۱- (۱) . John Scotus Eriugena.

۲- (۲) . Realist.

۳- (۳) . Realism.

۴- (۴) . Roselin.

۵- (۵) . Nominalisme.

شد که در سال ۱۰۹۲م.، «شورای مسیحیان» در شهر «سواسون (۱) فرانسه»، روسلینوس را به انحراف از باورهای مسیحیت متهم نماید.

آبلاردوس از جمله شاگردان روسلینوس بود. او به شدّت با استاد خود به مخالفت پرداخت و حتی او را یک مسیحی دروغین دانست. شاگرد دیگر روسلینوس که به پیروی از «اصالت واقع افراطی» به مخالفت با استاد خود پرداخت. گیوم اهل «شامپو» (۲) بود که خود، از اساتید آبلاردوس نیز محسوب می شد. آبلاردوس این باور گیوم را مورد تردید و انکار قرار داد و در باب «کلیات» موضعی را مطرح نمود که به «اصالت مفهوم» (۳) شهرت یافته است. البته عدّه ای او را «نومینالیست» و پیرو «اصالت تسمیه» می دانند. ژان سالزبری (۴) که از شاگردان آبلاردوس محسوب می شود، از این جمله است؛ (۵) ولی غالباً تصوّر بر آن است که آبلاردوس یک «کانسپچوآلیست» یا پیرو «اصالت مفهوم» است. «اصالت تسمیه» و «اصالت مفهوم» هر دو در نفی واقعیت عینی کلّیات با یکدیگر مشترکند و در نهایت، هیچ جایگاه واقعی و عینی را برای کلیات باقی نمی گذارند؛ اما اختلافشان در آن است که در «اصالت تسمیه»، «کلّی» صرفاً یک «صوت و صدا»ست (۶) و به اصطلاح، لفظ مهملی است که جز صدای بی معنا و نامفهوم نخواهد بود؛ مثلا: کلّی «انسان» نه شأن وجودی و عینی دارد و نه بر معنا و مفهوم خاصّی دلالت می کند، بلکه صرف لفظ و صداست؛ (۷) ولی در «اصالت مفهوم»، «کلّی» یک «کلمه و اسم» (۸) است و پر واضح است که کلمه، دال یا علامتی است که بر مدلولی دلالت می کند و به چیزی اشاره دارد؛ لکن این مدلول یا چیز، امری وجودی و

۱- (۱) . Soissons.

۲- (۲) . Guillame de champeaux.

۳- (۳) . Conceptualisme.

۴- (۴) . Jean de salisbury.

۵- (۵) . ر.ک: مجتهدی، همان، ص۱۷۶.

۶- (۶) . Vox.

۷- (۷) . البته این صورت افراطی نومینالیسم است: نمونه های متعادل تر نومینالیسم، تا این حدّ کلّی را پوچ و مهمل نمی دانند.

۸- (۸) . Sermo - nomen.

عینی در خارج نیست، بلکه صرفاً در ذهن وجود دارد. بر اساس همین کلمات و اسمای کلّی که مدلول ذهنی دارند می توان امکان حمل را توضیح داد و الّا نه فرد واقعی خارجی می تواند محمول واقع شود و نه صوت و صدای صِرف.

انتقال فلسفه از جهان اسلام به جهان مسیحیت

یکی از مباحثی که معمولاً در ضمن بررسی های تاریخی فلسفه در «قرون وسطی» مورد نظر قرار می گیرد، بحث «فسفه در جهان اسلام» و تأثیرات آن در سیر فکری غرب است. البته در این میان دیدگاه ها و نظرات بسیار متنوّعی مطرح است و کمتر می توان انتظار داشت که در این رابطه یک قول واحد مورد اتفاق همه قرار گیرد. اصولاً در بررسی های تاریخی و تأثیر و تأثّر یا تعامل فرهنگ ها، هر کس با پیش فرض های ویژه و از زاویه خاصی به مطالعه می پردازد و همین امر، وجود تنّوع دیدگاه ها را طبیعی می سازد.

به هر حال، آن چه اکنون برای ما اهمیت دارد این است که تأمّل درباب ارتباط میان «فسلفه های اسلامی» با «مسیر اندیشه در غرب» را جدّی بگیریم و از رهگذر آن، هم به شناخت تازه ای از دستاوردهای گذشته فلسفی فرهنگ خود برسیم و هم در امکاناتی بیاندیشیم که تعامل فرهنگ ها، خصوصاً در عمیق ترین صورت خود، یعنی: تعامل فلسفی فرهنگ ها، می تواند در جهت بازگشایی افق های تازه فکری فراهم آورد.

ریشه توجّه یک قوم به فرهنگِ غیر، خصوصاً توجّه آن به جنبه های فلسفی فرهنگ بیگانه، به وضع درونی آن قوم بر می گردد. مردمانِ یک فرهنگ، وقتی به نواقص و کمبودهای درونی فرهنگ خود واقف شده، به نوعی خودآگاهی فرهنگی برسند، به فرهنگ غیر متوجه و متمایل می شوند و در بابِ امکاناتی می اندیشند که آن فرهنگ می تواند در جهت شکوفایی و بالندگی فرهنگشان

فراهم آورد.

ص:۲۶۳

ناگفته نمانـد که این توجّه به فرهنگِ غیر، همواره از سـرنیاز درونی و برای رفع نقایص فرهنگ خودی نیست; بلکه گاه ریشـه در «خود برتر بینی» دارد و در جهت اثبات خود و گسترش حوزه تسلّط آن صورت می گیرد.

از این واقعیت نمی توان چشم پوشـید که رابطه «جهان مسـیحی» با «عالم اسلام»، از آغاز همراه با احتیاط و محافظه کاری بوده است. رشد سـریع «اسـلام» و بسط و فراگیری فرهنگ آن و در مقابل، بطیء و کُند بودن گسترش مسیحیت، عامل بسیار مهمی در ایجاد این محافظه کاری و نگرانی «مسیحیان» به شمار می رود. (۱) البته این تقابل مسیحیت با عالم اسلام در اثبات هویت و موضـعگیری اعتقـادی وفرهنگی آن نقش عمـده ای داشت; ولی این تقابـل می توانست تا آن جا جلو رود که مانع بهره گیری عالم مسـیحی از امکانات فرهنگی و فکری مسلمانان شود و این البته برای مسیحیان امر خوشایندی نبود. این آرزوی دستیابی به ظرفیت های علمی، فلسـفی و فکری مسـلمانان، در قرون دوازده و سـیزدهم میلادی به اوج خود رسیده بود. در چنین فضایی به تدریج نام بزرگانی همانند فارابی، ابن سینا و غزالی و درنیمه های قرن سیزدهم، افکار ابن رشد در جهان مسیحی رواج یافت و جوّ فرهنگی و فکری مسیحیت را که مستعدّ تحوّل بود، تحت تأثیر عمیق خود قرار داد.

به لحـاظ جغرافیایی، دو شـهر مهم «سیسـیل» در ایتالیا و «طلیطله» در اسپانیا، مکان های مهم انتقال انـدیشه های فلسـفی از عالم اسـلام به جهان مسیحیت محسوب می شوند. در «طلیطله» که کتابخانه بسیار مهمّی از آثار عربی و اسلامی وجود داشت، گروه ترجمه ای شکل گرفت که با تحمّل دشورای های فراوان، کار ترجمه

۱- (۱) . با این که مسـیحیت نزدیک به هفت قرن پیش از اسـلام ظهور کرده بود، در مقابل گسترش سـریع اسـلام مغلوب شد. این گسترش، برحسب کتاب های متـداول اروپایی چنین مطرح شـده است: «تولـد پیامبر(صـلی الله علیه و آله) ۵۷۱م.، بعثت او ۶۱۰م.، هجرت او ۶۲۲م.، بازگشت او به مکه ۶۳۰م. وفات او ۶۳۹م.، تسلط مسلمانان بر سوریه، عراق و ایران از ۶۳۳ تا ۶۴۰م. و گسترش اسلام در شرق تا هندوستان و در غرب جزایر یونان، جنوب ایتالیا و کل سرزمین اسپانیا از ۶۳۵ تا ۷۱۱م.»; اقتباس از کریم مجتهدی، فلسفه در قرون وسطی، امیرکبیر، ۱۳۷۵، ص۱۸۵-۱۸۶.

این متون را آغاز کرد. این گروه، علاوه بر اعضای مسیحی، شامل «مترجمان یهودی و مسلمان» نیز می شد. در این میان، «مترجمان یهودی»، نقش مهمی داشتند; چرا که بیشتر به تجارت می پرداختند و با فرهنگ و زبان های گوناگون تعامل داشتند و در نتیجه به آسانی زبان می آموختند و در اثر همین زبان آموزی بود که حلقه رابط میان مسیحیان و «فرهنگ اسلامی» قرار گرفتند. البته «یهودیان»، خود نیز از آثار فرهنگی و فلسفی مسلمانان و خصوصاً از آثار ابن سینا متأثّر شده بودند و همین امر کمک می کرد که با نوعی شناخت قبلی، این آثار را ترجمه کنند.

این «ترجمه های ابتدایی» که تا حدودی ضعیف و غیر دقیق بودند، باعث تحوّل و دگرگونی در سرنوشت فرهنگی و فلسفی غرب شدند، به نحوی که «فلسفه و کلام مسیحی» در قرن سیزدهم، توسّط کسانی چون آلبرتوس کبیر و توماس آکویناس به اوج خود رسید. در این جا نباید تصوّر کرد که این تحوّل فرهنگی و فلسفی غرب در اواخر قرون وسطی، محصول انتقال محض «فلسفه یونانی» از طریق «جهان اسلام» به «جهان مسیحیت» است. بسیاری از مباحث و مطالبی که غربیان از این طریق دریافت کردند، اصلا در «سنّت یونانی» مطرح نبوده و به «دین و فلسفه آتنی» ارتباطی نداشته است. این مباحث، خصوصا در طرح و تقویت مباحث الهیاتی مسیحیت و نسبت یافتن آن با فلسفه بسیار مؤثّر بوده اند. اساسا دگرگونی فلسفی و کلامی قرن سیزدهم در مسیحیت مرهون انتقال و رواج فلسفه های «یونانی»، «اسلامی» و اندیشه های «یهودی» است. اکنون به اجمال به تأثیرات این ترجمه ها بر فضای فکری - فرهنگی مسیحیت و غرب آن زمان می پردازیم:

۱. ترجمه اندیشه های فلسفی ابن سینا و «سنّت مشایی» زمینه ساز رشد و شکوفایی تفکّر فلسفی - کلامی بزرگانی چون آلبرتوس کبیر و شاگرد او، توماس آکویناس شد. این دو که به فرقه «دومینیکن ها» تعلّق داشتند در رشد و بالندگی «کلام مسیحی» نقش عمده ای ایفا کرده و در این راستا بیش از هر چیز از «فلسفه»

ص:۲۶۵

و افکار ابن سینا استفاده نموده اند. جایگاه و اهمیت محوری اندیشه های فلسفی و کلامی توماس آکویناس تا به امروز نیز در جهان مسیحیت حفظ شده و در کانون توجّه قرار گرفته است. بی تردید «فلسفه اسلامی» و خصوصاً ابن سینا در این جایگاه فلسفی و کلامی توماس از نقشی اساسی برخوردار است.

۲. پیدایش «ابن رشدیانِ لاتینی» که مستقیماً از آثار و شروح ابن رشد تأثیر پذیرفته بودند، یکی دیگر از نتایج «ترجمه آثار اسلامی» به شمار می رود. این گروه، حیات فکری خود را بیش از سه قرن ادامه دادند و تا پیدایش و وقوع «رنسانس»، در نیمه اوّل قرن شانزدهم، افکار خود را گسترش دادند. نقش و تأثیر این جریان فکری در ظهور حیات فرهنگی تازه اروپا انکارناپذیر است.

۳. ترجمه آثار فارابی و ابن سینا، در جهت تجدید حیات اندیشه های «اوگوستینوسی» نیز مؤثّر واقع شد و در نهایت نهضتی را پدید آورد که آن را نهضت «اوگوستینوسی - ابن سینایی» نامیده اند. این نهضت فکری، موجب شد که بار دیگر تفکّرات کلامی اوگوستینوس در باب مسیحیت تجدید شوند.

به طور کلّی اندیشه های ابن سینا نه تنها در تفکّرات کلامی و فلسفی توماس آکویناس تأثیر فراوان داشته است، بلکه در احیای جریان فکری مقابل آن، که همین اندیشه های کلامی اوگوستینوس باشد نیز، نقش مهمّی ایفا نموده است.

آلبرتوس کبیر

سال ۱۲۰۶ میلادی را سال تولّد آلبرتوس کبیر (۱) در «ایتالیا» دانسته اند. فضای فرهنگی و علمی ایتالیا در آن زمان، تحت تأثیر «دانش مسلمین» بود. او در آغاز به تحصیل «طبّ» مشغول شد و در نوجوانی به سلک «دومینیکن ها» درآمد.

آلبرتوس، پس از آن که در سال ۱۲۴۵م.، عنوان استادی الهیات را از «دانشگاه پاریس» کسب کرد، در همین شهر به تدریس پرداخت و این زمانی بود که

۱- (۱) . Albert the great.

شاگرد بزرگ او، توماس آکویناس، که بعدها در شهرت و مقام فلسفی از خود او پیشی گرفت، به «پاریس» آمده بود. او به زودی به جمع شاگردان آلبرتوس پیوست و حدود سه سال در درس های پاریس او شرکت کرد. آلبرتوس در سال ۱۲۴۸م.، به دستور «پاپ»، دانشگاه شهر «کُلُن» را تأسیس نمود، و بعدها، پس از آن که ریاست دانشگاه پاریس را رد کرد، در «کُلُن» به تدریس پرداخت و نهایتاً در حدود سال ۱۲۸۰م.، در همان شهر درگذشت.

آلبرتوس در قلمرو فلسفه بیشتر به عنوان شخصی مطرح است که از نظرات و دیدگاه های گسترده و متنوّع فلسفی مطلع بوده و آنها را به صورت «دائره المعارف فلسفی» مطرح نموده است. در عین حال، از آثار او آشکارا می توان دریافت که او عناصر «فلسفه ارسطو» را پذیرفته و در قلمرو اندیشه های خود به کار گرفته است. این تأثیرپذیری از ارسطو، در شاگرد او، (آکویناس) نیز به شکل دیگری ادامه می یابد. البته آلبرتوس از اندیشه های فلسفی افلاطون و «نوافلاطونیان» نیز متأثّر بود؛ ولی به تبع فارابی و ابن سینا می کوشید تا آرای افلاطون و «نوافلاطونیان» را با «فلسفه ارسطو» هماهنگ سازد. بنابراین «فلسفه آلبرتوس»، هر چند که از «نوافلاطونیان» تأثیر پذیرفته، «مشایی» است.

آلبرتوس، در آشنایی مسیحیان و اروپائیان با میراث فرهنگی و فلسفی «یونان» و «جهان اسلام» نقش مهمّی ایفا کرد. تلاش او در جهت آشناسازی مسیحیان با فلسفه یونانی و اندیشه های اسلامی ریشه در این واقعیت داشت که او معارف موجود و بالفعل مسیحی را ضعیف و ناکافی می دانست و بر این باور بود که با گشودن دریچه هایی از فرهنگ «یونان» و «اسلام» بر اندیشه و فرهنگ راکدِ مسیحی، زمینه های باروری و بالندگی آن را فراهم می آورد. او و همفکرانش، هر چند که در این مسیر به بی دینی و انحراف متّهم شدند، ولی به گواهی تاریخ، این توفیق را یافتند که باعث حرکت و شکوفایی فرهنگ مسیحی شوند.

ارتباط آلبرتوس با ابن رشد و پیروانش، وضع دوگانه ای دارد؛ یعنی: هر چند از

او تأثیرات فراوانی پـذیرفته، به «فلسـفه مشائی» از نوع ابن رشـدی حمله برده و بسـیاری ازعقایـد آن را باطل دانسـته است. این تعارض با ابن رشد، در توماس آکویناس نیز ادامه می یابد.

الهیات و فلسفه

آلبرتوس قلمرو فلسـفه را از حوزه انـدیشه های کلامی و الهیایی جدا می سازد. در نظر او «الهیات» و «فلسـفه» چنان از یکدیگر مسـتقل و نسبت به هم بی ارتباط هستند که همانند دو بازی مختلف، از قواعد و قوانینی کاملا متفاوت برخوردارند. اگر قواعد مخصوص به هر یک از این دو حوزه، خوب شناخته نشود یا قواعد یکی، در دیگری به کار گرفته شود، بدفهمی و انحراف در «معرفت» نتیجه ای گریزناپذیر خواهد بود.

«الهیـات» و «خداشناسـی» مبتنی بر «کشف و الهـام» است و در این عرصه نبایـد بر «عقل» و «براهین عقلی» تکیه کرد. ازاین رو، هرگز نباید مسائل مربوط به خداشناسی را به لحاظ فلسفی مورد نظر قرار داد. (۱)

البته در نظر آلبرتوس، «عقل» نیز نوعی «امداد الهی» است و نباید آن را به صورت امری مستقل و پاره شده از «نور الهی» تصوّر نمود. چیزی که هست «نور عقل» (۲) یک نور عمومی است که از جانب خداوند به همه مردم عطا شده و در این رابطه تفاوتی بین مؤمن و غیرمؤمن، یـا به عبـارتی بهـتر: اختلافی میـان مسـیحی و غیرمسـیحی نیست. ازاین رو علوم و دسـتاوردهای معرفتی کافران و غیرمسـیحیان نیز، دارای ارزش و قابل استفاده است. با وجود این، «نور عقل» که عطیه عام الهی است، قادر به دریافت بسیاری از معارف نیست. در این عرصه، نیاز به نوری است که به مؤمنان تعلّق دارد; یعنی: «نور فراطبیعی ایمان». (۳)

۱- (۱) . امیل برهیه، تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد، ترجمه و تلخیص یحیی مهدوی، ص۲۰۱.

۲- (۲) . Light Of reason.

۳- (۳) . The Supernatural Light Of Faith.

«نور عقل»، از شناخت «طبیعت» آغاز می کند و در نهایت، از طریق «براهین عقلی» می کوشد تا وجود «خدا» را اثبات کند و درباره او سخن گوید; اما «نور ایمان» در باب خدایی می اندیشد که از طریق «وحی» به او معرفی شده است.

بنابراین «فلسفه» و «عقل»، تابع دین و وحی اند و در مرتبه پایین تری قرار دارند; چرا که آن دو، «منشأ انسانی» دارند و این دو «منشأ خدایی». آلبرتوس تصریح می کند که عقاید خاصّ او را باید در آثار «خداشناسی» او جست وجو کرد نه در آن چه که در «مباحث فلسفی» او مطرح شده است. این سخن بدان معناست که «علم کلام» برتر از «فلسفه» و فصل الخطاب همه مباحث است و سخن ایمان، که سخن نهایی است، بر همه باورها حاکمیت دارد و خود، معیار صحّت و سقم آنهاست.

ما در اندیشه های آلبرتوس چیزی را تحت عنوان «نظام فلسفی» نمی یابیم. فلسفه او بیشتر ترکیبی از عناصر فلسفی ارسطو و «نوافلاطونیان» است. او «فلسفه ارسطویی» را با «الهیات مسیحی» پیوند زد و برای اثبات خدا از براهین تجربی و عقلی بهره گرفت. «مابعدالطبیعه ارسطو» که به لحاظ موضوع به «موجود از آن حیث که موجود است» می پردازد، در نزد آلبرتوس، تنها برای بررسی وجود محض، یعنی «خدا»ست; ولی با وجود این، او معتقد بود که «متافیزیک»، خدا را به عنوان «موجود نخستین» (۱) و «الهیات»، خدا را چنان که به واسطه «وحی» شناسانده شده است، مورد توجّه قرار می دهند. (۲)

البته آلبرتوس برای آن که «خداشناسی» کاملا در عرصه «مباحث عقلی» خلاصه نشود، به «الهیات تنزیهی» معتقد بود. «خدا» در نظر او ناشناختنی و برتر از همه مفاهیمی است که برای عقل انسان دریافتنی اند; ازاین رو اوصافی که ما بر خدا حمل می کنیم دقیقاً به همان معنایی نیست که در مورد سایر موجودات به کار می بریم. در عین حال، الهیات تنزیهی آلبرتوس نیز آشکارا نوافلاطونی است.

۱- (۱) . First Being.

۲- (۲) . Copleston, Ibid, P.۲۹۵.

آلبرتوس در اثبات وجود خدا «برهان حرکتِ» ارسطو را پذیرفت و از طریق آن وجود «محرِّك اوّل» را اثبات نمود. او بر این باور بود که «تغییر» و «حرکت» به صورت بی نهایت و بدون رسیدن به علّت نخستینی که خود حرکتی نداشته باشد محال است. این «اصل نخستین» (۱) به این دلیل که اصل نخستین است، «وجودِ» خود را از جانب خود داراست و نه از ناحیه چیز دیگری; به عبارتی: «وجود»، جوهر و ذات اوست و از علّت دیگری دریافت نشده است. ازاین رو آلبرتوس، همانند ابن سینا، خدا را «واجب الوجود» می داند و سایر موجودات را «ممکن الوجود» و به طریق مشایی، «حیات»، «عقل»، «قدرت» و «اختیار» را به خدا نسبت می دهد. وجود، عین ذات موجودات دیگر نیست و به همین دلیل، این موجودات می بایست وجود خود را از امر دیگری دریافت کنند; امّا ذات خدا، عین وجود است.

توماس آکویناس

اشاره

توماس آکویناس (۲) دوّمین شخصیت بزرگ فلسفی قرون وسطی، در حدود سال ۱۲۲۵م.، در خانواده ای اشرافی در منطقه «اکینو» (۳) که در حوالی شهر «ناپل» قرار دارد متولّد شد. او در سن پنج سالگی، توسط پدرش به عنوان یک طلبه به «دیر» فرستاده شد تا با تحصیل در آنجا، مقدّمات راهب و رئیس دیر شدن را طی کند. این تحصیلات مقدّماتی توماس تا سال ۱۲۳۹م.، یعنی: تا آغاز پانزده سالگی او ادامه داشت. در این سال است که او موفّق به ورود در دانشگاه ناپل می شود و از آن جا که در این شهر، گرایشات و اندیشه های «دومینیکنی» (۴) رواج داشت، پنج سالِ بعد، یعنی در سال ۱۲۴۴م.، به این فرقه رهبانی می پیوندد. این عمل که تعارض آشکاری با عقاید و باورهای خانوادگی او داشت، بی پاسخ

۱- (۱) . First Principle.

۲- (۲) . Thomas Aquinas.

۳- (۳) . Aquino.

۴- (۴) . Dominican.

نمانـد و اعتراض شدیـد خانواده اش را برانگیخت، به طوری که توسّط برادرانش یک سال زندانی شد; امّا سـستی و بی اساس بودن منطق خانواده توماس در مواجهه با باورهای او، فضایی برای تأثیرپذیری روحی و بازگشت عقیدتی او باقی نگذاشته بود.

از این رو، تومـاس دست از باورهـای خود برنـداشت و در سال ۱۲۴۵م.، راهی «پاریس» شـد. در این شـهر بود که با آلبرتوس کبیر آشـنا شـد و در نزد وی به تحصـیل پرداخت و به سـرعت مراحل رشـد و شـکوفایی خود را گذارنـد به طوری که در سال ۱۲۵۲م.، آلبرتوس کبیر اعلام کرد که دیگر قادر نیست چیزی به توماس بیاموزد.

اکنون شخصـیت علمی تومـاس به مرحله ای رسـیده بود که در اثر تحوّل و صـیرورت هـای درونی به قلمروهـای تـازه معرفـتی دسـت یابـد. در این مرحله، تومـاس، تـدریس دروس الهیـاتی خـود را آغـاز کرد و به زودی، در سـال ۱۲۵۶م.، درجه استادی الهیـات را از دانشـگاه پـاریس اخـذ نمود و از آن زمـان، کرسـی اسـتادی کلاـم دانشـگاه پاریس را به دست آورد. او در هفتم مارس ۱۲۷۴م.، در حالی که نزدیک به ۵۰ سال داشت، چشم از جهان فروبست.

توماس آکویناس، شخصـی پرتلاش و دارای پشتکاری بسیار بالا بود. حجم نوشته های او که به لحاظ عمق و دقّت نیز غالباً در درجه بالاـیی قرار دارنـد، حـاکی از دقّت و تلاش فوق العاده ای است که شخصـیت توماس از خود بروز داده است. (۱) او در این نوشته ها بیش از هر چیز کوشیده است تا «الهیات مسیحی» را با

ص:۲۷۱

۱- (۱) . آنتونی کنی، فیلسوف و صاحب آثار فراوان در باب فلسفه قرون وسطی، درباره حجم آثار آکویناس چنین می گوید: آکویناس، حتی مطابق پایین ترین تخمین، هشت میلیون کلمه مطلب نوشته است. بعضی نوشته ها هم هست که انتصابشان به او محل مناقشه است و اگر این آثار را هم اضافه کنیم، جمع کلمات به یازده میلیون می رسد. هشت میلیون کلمه خیلی است. کل آثار ارسطو که امروز در دست ماست، فقط یک میلیون کلمه است. کل آثار موجود افلاطون فقط به نیم میلیون کلمه بالغ می شود...; این هشت میلیون، کلماتی نیست که همین طور سرسری پرانـده باشـد; کلماتی است که دانشـمندان حتی امروز سـعی می کننـد به کنه معنایشـان برسـند. بریـان، مگی، «فلاسـفه بزرگ»، ترجمه عزت الله فولادونـد، تهران، خـوارزمی، چ۲، ۱۳۷۷، ص۹۷.

عناصر «نظام فلسفی ارسطو» بیان کند. البته این تنها الهیات مسیحی نبود که برای نخستین بار با اصطلاحات فلسفی ارسطو مطرح می شد، بلکه تفکّر ارسطو نیز که تا آن زمان چندان در اندیشه های قرون وسطایی به صورت جدّی بروز نکرده بود، در آثار توماس، مجال ظهور یافت و به نحو شایسته و در خور توجّهی در دوره های پایانی قرون وسطی مطرح شد.

آثار

توماس آکویناس، صاحب نوشته های فراوانی است که غالب آنها به نحو قطعی و تعدادی به طور احتمالی به او نسبت داده شده است. در این میان می توان مهم ترین و معروف ترین اثر او را، کتاب حجیم و تأثیرگذار «جامع علم کلام» (۱) دانست. این کتاب به سه بخش عمده تقسیم شده که در هر بخشِ آن به سؤالات متعدّدی پرداخته شده است. توماس به مناسبت هر سؤال چند مقاله آورده و در نهایت، دیدگاه خاصّ خود را در آن زمینه مطرح نموده است.

کتابهای مهمّ دیگری که از توماس به ما رسیده عبارتند از:

«درباره قدرت الهی»; (۲) «در باب موجود و ماهیت»; (۳) «در باب قدمت زمانی عالم»; (۴)«در باب شرّ»; (۵) «کتاب جامع در ردّ کافران» (۶) و «در باب وحدت عقل در ردّ ابن رشدیان». (۷)

توماس کتاب هایی را نیز در شرح آثار و اندیشه های ارسطو نوشته و کتاب های «متافیزیک»، «اخلاقِ نیکو ماخوس»، «فیزیک» و «سیاست» او را

تفسیر نموده است.

۱- (۱) . Summa theologiae.

۲- (۲) . De potentia Dei.

۳- (۳) . De ente et essentia.

۴- (۴) . De aeternitate.

۵- (۵) . De malo.

۶- (۶) . Summa contra gentiles.

۷- (۷) . De unitate intellectus contra Averroistas.

اندیشه ها

در یک نگاه کلّی می توان ریشه های فلسفی آکویناس را در «اندیشه های ارسطو»، «فلسفه رواقی» و «تفکّرات نوافلاطونی» بازجست. در میان متفکّران «قرون وسطی» تأثیرات اوگوستینوس و بوئتیوس بر او قابل توجّه است. ابن سینا، ابن رشد، ابن جبریل و موسی بن میمون نیز از جمله متفکّرانی هستند که بر اندیشه های وی تأثیر داشته اند. به عبارتی: فلسفه آکویناس شرح، اقتباس و بازخوانی تازه ای از مجموعه اندیشه های مذکور است. البته این بدان معنا نیست که بتوان فلسفه او را در حدّ شرح آثار گذشتگان یا التقاطی از آنها تصوّر نمود. نوآوری ها و تأثیرات گسترده او که تا به امروز نیز ادامه داشته، مانع از آن می شود که چنین تصوّری درباره او موجّه قلمداد شود.

در نگرش کلّی، فلسفه توماس آکوئینی یک نظام الهیاتی است. او در واقع یک متکلّم و الهی دان است و ازاین رو، می بایست اندیشه های فلسفی اش را در پرتو الهیات او مورد مطالعه قرار داد، الهیاتی که مشحون است از «فلسفه مشاء». البته در این مسیر، او از اندیشه های ابن رشد دوری گزیده و همان طور که گذشت، در ردّ «ابن رشدیان» کتاب می نویسد؛ امّا در باب تفکّرات ابن سینا وضع کاملاـ متفاوت است؛ چرا که او همواره از ابن سینا به بزرگی و با احترام یاد می کند و در موضع گیری های فکری خود آشکارا از او تأثیر می پذیرد.

ایمان و معرفت عقلی

«ایمان» چیست؟ آیا می توان ایمان را از مقوله «معرفت عقلی» به شمار آورد یا این که در ایمان چیزی وجود دارد که آن را از حوزه معرفت دور می کند؟ اساساً پرسش از «ایمان» و ارتباط آن با «معرفت» و «عقل» از جمله پرسش های دشوار و دامنه داری است که همواره ذهن اندیشمندان قرون وسطی یا به صورت عام، ذهن هر متفکّری که در حوزه دین و ایمان به تفکّر پرداخته را به خود مشغول داشته است.

ص:۲۷۳

آکویناس معتقد است که «ایمان» را نه می توان «عقیده صرف» دانست و نه می توان آن را به «معرفت علمی» فروکاست. (۱)

ظاهراً مراد او از «عقیده» باوری است که به صورتی راسخ و با تمام وجود ما را باخود درگیر نمی کند. ایمان از عقیده فراتر است؛ چرا که ما را به صورتی ژرف و عمیق با موضوع خود درگیر می سازد. «ایمان به خدا» تعلّق و نسبت یافتن با تمام وجود به خداست. از طرفی، ایمان برتر از «معرفت» است؛ چرا که همواره نوعی فقدان بصیرت در آن وجود دارد. متعلّق ایمان اگر به صورت یک معرفت و بصیرت کامل درآید و همانند یک ضرورت علمی خود را بر ما تحمیل کند، ما را به پذیرش خود وادار می سازد. ما نمی توانیم به این گزاره ضروری: «۲ ۴(علیه السلام)۲»، ایمان بیاوریم؛ چون ضرورت و بصیرتِ الزامی موجود در آن، مانع از آن می شود که نوبت به ایمان برسد. به عبارتی: بصیرت و معرفتِ تمام و کمال، مانع دخالت «اراده» می شوند و بدون وجودِ مجالی برای اراده و انتخاب، امکان ایمان منتفی خواهد بود. بنابراین می توان چنین نتیجه گرفت که در ایمان همیشه یک عنصر «نمی دانم» وجود دارد، عنصری که برای اراده مجالی را فراهم می آورد که قادر به پذیرش و تسلیم یا قادر به ایمان آوردن باشد. ایمان آمیزه ای است از «می دانم»، «نمی دانم» و «پذیرش و تسلیم با تمام وجود».

متعلّقات ایمان که در قلمرو مسائل الهی قرار دارند، همواره فراتر از ظرفیت معرفتی و قدرت شناختی انسان اند. نکته قابل توجّه آن است که اراده آزادی که حاصل فقدان بصیرت کامل به موضوع ایمان است، برای ایمان آوردن کافی نیست و اصولاً انسان نمی تواند با تکیه بر اراده و خواست خود، به ایمان نایل شود. در نظر آکویناس «ایمان» عطیه و لطف خاصّ الهی است که اگر شامل حال انسان نشود، تحصیل آن محال است.

۱- (۱) . Vernon J.Burke. ST Thomas Aquinas, the Encyclopedia of Philosophy, newyork, Macmilan Referenc, ۱۹۹۶, vol. ۸, P.۱۰۷.

«فلسفه و دین» در دیدگاه آکویناس

آکویناس از سویی وارث اندیشه های فلسفی یونانی – اسلامی بود و از سوی دیگر با مجموعه ای از مباحث و باورهای کلامی مسیحیت مواجه بود. جمع و ایجاد توافق میان این دو قلمروی فکری، فقط در ظاهر آسان و قابل دستیابی است؛ امّا در نگاه دقیق و مواجهه جدّی، پیوند این عرصه ها به غایت دشوار است.

توماس از آن جا که معتقد بود «حقیقت هرگز حقیقت را طرد نمی کند» باورهای مسیحی را اساس قرار داده بود و چنین اعتقاد داشت که عقاید ایمانی، اموری متیقّن و غیرقابل انکارند. ازاین رو، قضایای مخالف این عقاید را باطل و غیرحقیقی می دانست. بنابراین در نظر او «ایمان و عقاید دینی» راهنمای لازمی برای «اندیشه های فلسفی»اند.

به یک معنا، «ایمان» برای «فلسفه» همانند ناخداست برای کشتی که نه فقط مانع انحراف و سرگشتگی آن می شود، بلکه مسیر حقیقی و راهی را که در حقیقت باید طی کند نیز مشخص می نماید. بنابراین فلسفه یا عقل، خدمتکار خداشناسی است.

آکویناس می کوشید تا نشان دهد که عقل در مواجهه با امور محسوس و اشیای مادّی و با انتزاع صوَر خیالی از این اشیاء، چگونه قادر می شود که از امور غیرمادّی نیز شناخت حاصل کند. به عبارتی: او معتقد بود که «عقل» در طبیعت و ذات خود، از شناخت امور معنوی و الهی عاجز نیست و نمی توان آن را به قلمرو «معرفت های حسّی» و «شناخت صورت های اشیای مادّی» محدود نمود. در عین حال، وی معرفتِ بدون واسطه و مستقیم به معقولات را نیز نمی پذیرفت و بر این باور بود که عقلِ انسانی نمی تواند بدون وساطت «حواس» و «امور محسوس» به معرفت برسد. به همین دلیل فلسفه آکویناس،

توجّه فراوانی به امور واقع و اشیای انضمامی دارد.

ص:۲۷۵

شناخت و معرفت در نظر آکویناس

نظریه شناخت توماس آکویناس، متأثّر از دیدگاه های ارسطوست. او در باب مرحله آغازین شناخت به هیچ گونه «مفهوم فطری» (۱) که از ابتدا در ذهن وجود داشته باشد قائل نیست. در نظر او، ما در نخستین گام معرفت هیچ عنصر معلومی نداریم و ذهن ما همانند یک «لوح نانوشته» (۲) است که هیچ کلمه یا جمله ای بر آن نقش نبسته. چیزی که هست ما در این مرحله، صرفاً صاحب استعداد شناختیم؛ یعنی: ذهن ما قادر به انتزاع و شکل دادن مفاهیم است. آن چه این استعدادِ محض اوّلیه را به فعلیت می رساند و ما را از جهل مطلق به سمت روشنایی معرفت می کشاند، تجربه یا «ادراک حسّی» (۳) است. بنابراین تجارب حسّی بنیان کلیه مفاهیم و عناصر معلومی است که ما بر اساس آن خود و جهان را می شناسیم.

فرایند معرفت

آکویناس که «عمل شناخت» را در واقع فعل نفس می داند و قائل است که اگر نفس، مادّی بود قادر به کسب معرفت نبود، برای آن که فرایند تحقّق شناخت و پیدایش مفاهیم معرفتی رانشان دهد، نفس انسانی را تحت «سه قوّه اساسی» مطرح می کند:

۱. نفس نباتی؛

۲. نفس حیوانی؛

۳. نفس ناطقه که به عقل و امور عقلانی ارتباط دارد.

او بر خلاف اوگوستینوس، به تمایز واقعی بین قوای نفس قائل بود و آن یک پارچگی و کلِّ واحد بودن نفس را قبول نداشت. «نفس نباتی» عمل تغذیه، رشد و تولید مثل را سامان می دهد و باعث می شود که مرحله نخستین حیات که همان زیستن نباتی است محقّق شود. انسان در مرحله «نفس نباتی»، از شئون و

۱- (۱) . Innate idea.

۲- (۲) . tabula rasa.

۳- (۳) . Sense _ perception.

امکانات یک گیاه برخوردار است; اما در مرحله بالاتر که براساس «نفس حیوانی»، از قلمرو گیاهان فرا می آید، این امکان را می یابد که از طریق تأثیرپذیرفتن از اندام حسّی یا حواسّ پنجگانه، به ادراک حسّی نایل آید.

نباید تصوّر نمود که صرف تأثّر فیزیکی اندام حسّی از امور محسوس برای «ادراک حسّی» کافی است. ادراک حسّی، عملی است حاصل فعّالیتِ ترکیبی نفس و بدن به نحوی که حصول آن برای هر یک از نفس یا بدن به تنهایی، ناممکن است. شاخصه اصلی ادراک حسّی، شناخت «جزئیات» (۱) است. ما با حواس خود نمی توانیم «کلیات» (۲) را درک کنیم، بلکه صرفاً با جزئیات سروکار داریم. این وضع در قوّه تخیل نیز ادامه می یابد. صورت ها یا تصاویری که در مرحله خیال دریافت می شوند، شباهت زیادی با موجودات جزئی عینی دارند. ازاین رو، هنوز به مرحله ادراک «کلیات» نایل نشده ایم.

«عقل» که عالی ترین قوّه نفس است، امکان ادراک کلیات را فراهم می آورد. ما از طریق «حواس»، تنها با آن «گُل» یا «میزِ» خاصّ آشنا می شویم. در مرحله «خیال» نیز صورت های غیرمادّی و در عین حال متعین آنها را ادراک می کنیم; اما از طریق عقل، که شباهت های ذاتی میان موجودات خارجی را درک کرده، از آنها مفهوم مشترک کلّی را انتزاع می کند، به درک «کلیات» نایل می شویم. کلّی «گُل» یا «میز» بر همه افراد آن قابل انطباق است، حال آن که گُل و میزِ محسوس یا متخیل امکان چنین انطباق گسترده ای را ندارند. یک «درختِ» محسوس به ادراک حسّی، کاملا جزئی و غیرقابل صدق بر درخت دیگری است. تصویر خیالی این درخت نیز به یک نحو، جزئی است و اگر درخت بزرگ است بر درخت کوچک صدق نمی کند، یا اگر درختی است که میوه دارد شامل درخت های بی میوه نمی شود. امّا کلّی درخت، چنین محدودیت هایی را ندارد و همه افراد را در برمی گیرد. پس ادراک کلّی، نه حاصل عمل «نفس» و بدن با یکدیگر است و نه از طریق قوّه «خیال» به دست می آید، بلکه از طریق «عقل» حاصل می شود.

۱- (۱) . Particulars.

۲- (۲) . Universals.

انواع عقل

اشاره

آکویناس، به پیروی از ارسطو به دو نوع عقل قائل است:

۱- عقل فعّال

همان طور که گذشت، آکویناس بر این باور بود که ما در آغاز، هیچ معقول بالفعلی نداریم و صرفاً دارای این استعداد هستیم که به چنین معقولاتی نایل شویم. به عبارتی: او معتقد است که در فرایند شناخت، «معقولات بالقوه»، برای ما به «معقولات بالفعل» تبدیل می شوند؛ اما خروج از قوّه به فعل، همواره براساس عمل یک موجود بالفعل ممکن است. به همین دلیل برای به فعلیت رسیدن معقولاتِ بالقوّه نیز، نیاز به موجود بالفعلی است که باعث تحقّق این فرایند شود. توماس این موجود بالفعل را «عقل فعّال» (۱) می نامد. «عقل فعّال» بدون آن که تحت تأثیر حواس یا قوّه «خیال» قرارگیرد به صورت فاعلانه به «آشکارسازی» (۲) تصاویر موضوعاتی می پردازد که در مرحله «ادراک حسّی» و «خیال» دریافت شده اند. این «اشراق» و آشکارسازی، زمینه انتزاعِ «کلّی» را که در ضمن این تصاویر قرار دارد فراهم می آورد. عقل فعّال از این طریق، «صورت های حسّی» را به «صورت های معقول» تبدیل می کند.

آکویناس به چند دلیل، معتقد است که «عقل فعّال»، شخصی و همانند تکثّر افراد انسانی متکثر است و بنابراین، هر فرد، دارای «عقل فعّالِ» مخصوص به خود است. این باور وی در مقابل عقیده ابن سینا و ابن رشد قرار داد که عقل واحدی را برای نوعِ بشر قائلند.

دلایلی که او در این زمینه مطرح می سازد از این قبیل است:

۱. اگر «عقل فعّال واحد»ی را برای نوع انسان در نظر بگیریم، دیگر نمی توان «فکرکردن» را به خود یا به انسان دیگری نسبت داد؛ چون در این صورت، تنها «عقل فعّال» است که می اندیشد.

۱- (۱) . active intellect.

۲- (۲) . Illumination.

۲. با قول به «وحدت عقل فعّال»، توضیح و توجیه اختلافات گسترده ای که در آرا و اندیشه های بشر وجود دارند، ناممکن می شود. اگر نوع بشر از طریق یـک عقـل فعّـال به معقولات پی می برنـد، در این صورت، اختلاف رأی، دیگر جایگاهی نخواهد داشت.

۳. وظایف و مسئولیت های اخلاقی انسان با «وحدت عقل فعّال» ناسازگار است. وقتی فکر و اندیشه از آنِ فرد نیست و از منبع دیگری حاصل می شود، پیامدهای عملی آن نیز برعهده آن فرد نخواهد بود.

البته در فلسـفه آکوینـاس، این «عقول فعّـال» که هر کـدام جـداگانه و به صورت شخصـی در افراد وجود دارنـد، از شـأن «خود مختاری» و «اسـتقلال» برخوردار نیسـتند و اینگونه نیست که تصوّر شود در فلسفه او نوعی «خودبنیادی» و «عقل محوری» مطلق حاکم است.

در نظر آکویناس تمامی عقول، تحت تأثیر «روشنگری» و اشراق الهی اند. اصل و منشأ اساسی شناخت، همان «عقل الهی» است که به مشـابه یـک منبع نور و روشـنایی، دارای نوری واحـد و محض است: نوری که هیـچ گونه اختلاـف و تمـایزی را در خود ندارد.

«عقل الهی» در رأس و قلّه هرم شـناخت قرار دارد و مخلوقات عاقل، براساس سلسـله مراتب وجودی خود، مراحل متعدّدی را تا پایین ترین سـطح این هرم به خود اختصاص داده انـد. آن نور واحـد و محض هر چه که به سـمت پایین و مراتب دون تر پیش می آیـد، از اختلاـف و تکثّر بیشـتری برخوردار می شود. جواهر عقلی متعـالی که در مرتبه بالاـیی قرار دارنـد به کثرت نوری کمتری مبتلاـ هسـتند و به همین دلیـل با تعـداد محـدودی از صُوَرْ، یعنی: با صُوَرِ بسـیار کلّی، به شـناخت می رسـند و از طریق شنـاخت همین طور، به کـثرت موضوعـات جزئی نیز معرفت می یابنـد. در مراتب پـایین تر، صُوَر تعـداد بیشـتر و کلیت کمتری دارند و چون از اشراق الهی به نحو ضعیف تری برخوردارند موضوعات جزئی را به روشنی و

تشخّص نشان نمی دهند و ازاین رو، «معرفت»، رو به ابهام و تاریکی می رود.

آکوینـاس معتقـد است که «جواهر عقلانـی» در این مرحله بـا «بـدن» متّحـد شـده انـد تا از آن ابهام معرفتی به در آینـد و لااقل بتوانند موجودات محسوس را درک کنند و از سعادت معرفت برخوردار گردند.

۲- عقل منفعل

«عقـل فعّـال» عناصـر کلّی را از جنبه هـای جزئی خیـال انتزاع می کنـد و آن را در «عقل منفعل» (۱) تحقّق می بخشـد و از این طریق است که مفهوم کلّی حاصل می شود و آن معقولِ بالقوه به فعلیت می رسد. عقل فعّال از آن جهت که خود امری بالفعل است و کاملا شأن فاعلی دارد، نمی توانـد پذیرای صورت های معقول کلّی بوده، شأن قابلی بیابد. ازاین رو کلّیات را بر عنصـر و وجهِ بالقوه عقل انسانی، یعنی بر «عقل منفعل» مقرّر می سازد.

نظریه آکویناس در باب کلیات

دیـدیم که مسـئله «کلیـات» معرکه آرا و موضـوع منازعـات فراوانی در قرون یـازده و دوازده میلادی بـوده است. آکوینـاس با تـأثیری که از فلسـفه ابن سـینا پـذیرفته، در بـاب «کلیـات» دیـدگاهی را مطرح می کنـد که تقریبـاً می توان آن را جامع نظرات گذشـته تلقّی نمود. امروزه موضع وی در باب کلیات را «رئالیسم اعتدالی» (۲) می نامند. (۳) بر طبق این دیدگاه، «کلّی» به سه لحاظ قابل بررسی و طرح می باشد:

۱. کلّی قبـل از کثرت: (۴) بـدین لحـاظ «کلّی» پیش از پیـدایش این جهـان کثرات، به صورت متعلّقـاتی برای علم الهی وجود داشته است. به عبارتی جایگاه این کلّیات

نه در درون موجود در عالم عینی خارجی است و نه در خارج از این اشیاء، بلکه تنها در علم خداوند تحقّق دارند.

۱- (۱) . Passive intellect.

۲- (۲) . Moderate Realism.

۳- (۳) . Vernon, Ibid, P.۱۰۵.

۴- (۴) . Universal ante rem.

۲. کلّی همراه با کثرت: (۱) این «کلّی» که همراه با «فردِ» انضمامی خارجی است، همان کلّی طبیعی است که وجودش به وجود «افراد» است و بدون توجّه به وجود افراد قوامی ندارد.

۳. کلی بعد از کثرت: (۲) این «کلّی» در واقع همان تصوّر کلّی یا مفهوم انتزاعی کلّی است که در ذهن حاصل می شود و هیچ گونه واقعیتی در خارج از ذهن ندارد. ذهن ما در مواجهه با افراد و کثرات عالم خارج، مفهومی کلّی را انتزاع می کند که می توان آن را «کلّی بعد از کثرت» نامید. کلّی قبل از کثرت کلّی همراه با کثرت کلّی بعداز کثرت بعضی بر این باورند که این سه نوع کلّی را می توان به ترتیب و با چشم پوشی از تفاوت های موجود، با «اصالت واقع»، «اصالت مفهوم» و «اصالت تسمیه» مطابق دانست. (۳)

خدا و براهین اثبات او

اشاره

جایگاه «اثبات وجود خدا» در فلسفه، برای آکویناس بسیار محوری و تا آن جا دارای اهّمیت است که به عقیده او، بدون آن، تمامی مباحث فلسفی در نهایت، فاقد پایه و مبنای اساسی خواهند بود. این اهمّیت و جایگاه مبنایی «اثبات وجود خدا» در فلسفه، ناشی از آن است که فلسفه منحصر به عرصه و محدوده مباحث ذهنی نیست، بلکه به واقعیت می پردازد و پرداختن به واقعیت، بدون توجّه به عالی ترین و حقیقی ترین سطح آن (خدا)، همواره ناتمام و بی اساس است.

۱- (۱) . Universal in rem.

۲- (۲) . Universal Post rem.

۳- (۳) . ر.ک، مجتهدی، همان، ص ۱۷۸.

امّا آیا براهین آکویناس برای اثبات وجود خدا، که در کتاب «جامع الهیات» او مطرح شده است، براهینی فلسفی و قبل از «ایمان» است یا این که حقیقتاً به عرصه الهیات مقدس تعلق دارد و نمی توان آن را در حوزه فلسفه مطرح نمود؟ به نظر وی، این براهین، جملگی زمینه ساز و مقدّمه ایمان هستند و هرچند کارکرد و نتایج آنها نسبت و پیوند بسیار محکمی با الهیات مقدس دارند، ولی این بدان معنا نیست که خودِ این براهین از دایره مباحث فلسفی بیرون اند. این براهین نه تنها در عرصه فلسفه مطرح هستند بلکه بخش عمده و مبنایی آن به شمار می روند.

اساساً آکویناس بر این باور است که مطالعه «فلسفه» نهایتاً ما را به مطالعه «وجود برتر» (۱)، یعنی «خدا» رهنمون می شود. (۲) او معتقد است که انسان می تواند در پرتو خِرَدِ طبیعی خود، اموری را درباره خدا بداند: اموری از این قبیل که «خداوند وجود دارد و سازنده و صانع جهان است». برای رسیدن به چنین معرفتی، ضرورتی ندارد که از واقع گرایی متعارف و ساده که در میان همه مردمان وجود دارد فراتر رفته، از جانب خود چیزی را بر مشاهداتمان اضافه کنیم و آنها را از حالت ساده نخستین خارج نماییم و تغییر دهیم.

به نظر آکویناس ما برای اثبات وجود خداوند، کافی است که در مرتبه «مابعدالطبیعه مبتنی بر حس مشترک» (۳) قرار بگیریم. در این مرتبه از مراتب تفکّرات متافیزیکی، ما با تأمّل در معرفتِ همگانی و مشترک در میان همه اذهان، به ضرورت وجود خداوند پی می بریم. کافی است بپذیریم که گُل، درخت یا کوهی هست و از پیش، این اصل را قبول نماییم که هر شیء «معلولی» است برآمده از «علّت». همین حدّاقل معرفت مشترک که کمتر کسی با آن به مخالفت می پردازد برای مقصود ما که اثبات وجود خداست کافی است.

۱- (۱) . Superme existent.

۲- (۲) . The Philosophy of Thomas Aquinas Introductory Readings, Ed.byChristopher Martine, London and NewYork, Routledge, P.۹۹.

۳- (۳) . The metaphysics Of Common sense.

البته وقتی آکویناس می کوشد که در حوزه اندیشه های فلسفی به اثبات «وجود خداوند» بپردازد، نباید تصوّر نمود که او در مسیر اثبات یک مفهوم ذهنی یا یک امر انتزاعی است به نام «خدا». چنین مفهومی هر چقدر عالی و بلندمرتبه باشد، کمتر جایی را در عرصه انتولوژی و وجودشناسی دارد. خدایی که در فلسفه آکویناس موضوع اصلی جست وجوست، همان سرچشمه وجود، حقیقت و خیر است که هستی ما به او استوار است و حیات ما از او معنا می گیرد.

نکته قابل توجّهی که از همان آغازِ راه، آکویناس را از اوگوستینوس جدا می سازد این است که او این باور اوگوستینوس را که «خداوند برای عقل ما همان نقشی را ایفا می کند که خورشید برای چشم» کنار می گذارد و این شیوه توصیف از معرفت و آگاهی انسان را مردود می شمارد.

او این باور را پیش می کشد که بر خلاف تلقّی اوگوستینوس، خداوند موضوعِ قریب علم و دانش ما نیست، درست به همان صورتی که در جهان محسوس و مادّی، این «نور» نیست که اولین موضوع شناخت ما قرار می گیرد، بلکه ما همواره در گام نخست، متوجّه «اشیا»ی روشنی می شویم که در اطرافمان وجود دارند و «نور» را در اشیاء و به واسطه آنها درک می کنیم. (۱)

اگر به صورت فرضی، نوری را در فضای خالی یا در خلأ بتابانیم، هرگز قابل دیدن و دریافتن نیست. تا چیزی نباشد که نور را انعکاس دهد، دیدن و درک کردن آن ممکن نیست. بنابراین ما به واسطه «امور و اشیای روشن»، که اوّلین گام های معرفتی ما را ممکن می سازند، به وجود «نور» پی می بریم؛ به همین صورت، وجود «خداوند» امری بدیهی و از معارف نخستین ما نیست، بلکه باید آن را اثبات نمود.

۱- (۱) . لئوجی الدرز، الهیات فلسفی توماس آکویناس، ترجمه شهاب الدین عباسی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۱، ص۱۵۴.

آکویناس چنین می اندیشد که هر جا معلول از علّت، شناخته شده تر و معروف تر باشد، باید از معلول پی به علّت برد و چون امر در مورد خداوند چنین است که وجودش بدیهی نیست، از طریق معلول هایش به وجود او معرفت می یابیم. پنج برهان مشهور آکویناس برای اثبات وجود خدا، همه از این نمونه اند. این براهین ریشه در اندیشه های افلاطون، ارسطو و ابن سینا دارند و همه به علّت آن که براهین مبتنی بر تجربه اند و به عبارتی بعد از تجربه اند، به براهین «جهان شناختی» (۱) شهرت یافته اند. در این براهین، وجود عالم و جهان خارج و هم چنین معرفت و شناخت انسان، مسلّم تلقّی شده و براساس آن به اثبات وجودِ غیربدیهی خداوند اقدام شده است.

براهین اثبات وجود خدا

۱- برهان نخست

آکویناس این برهان را که مبتنی بر «حرکت» و مشاهده تغییرات موجود در جهان است، «آشکارترین راه» (۲) اثبات خدا خوانده و این ظاهراً به خاطر آن است که «حرکت» امری کاملا مشهود و در دسترس فهم همگان است. واقعیت داشتنِ حرکت در جهان، چنان آشکار و ضروری است که انکار و نفی آن ناممکن می نماید.

البته این نکته را نیز نباید مورد غفلت قرار داد که او تمایل و اصرار دارد که معرفت به وجود خداوند را از طریق «ادراک حسّی» (۳) و به واسطه حواس اثبات کند; چیزی که اقتضای گریزناپذیر نظریه «معرفت» اوست. به همین دلیل، آشکارترین برهان خود را برهان حرکت قرار می دهد تا نقش تجربه و ادراک حسّی را پررنگ جلوه داده، تأکید کند که معرفت ما حتی در مورد خدا نیز، مبتنی بر چیزهایی است که به وسیله حواس شناخته ایم.

۱- (۱) . Cosmological arguments.

۲- (۲) . Manifestior via.

۳- (۳) . Sense perception.

این برهان را می توان چنین خلاصه نمود:

– مقدمه اوّل: نزد حواس ما، این امر مسلّم و بدیهی است که در جهان، بعضـی اشیاء در حرکت اند و حرکت، یکی از واقعیت های جهان است;

– مقدمه دوّم: بی تردید هر چیزی که در حال حرکت است، به وسیله چیز دیگری به حرکت درآمده است و اگر آن چیزِ دیگر نیز، متحرّک باشد، در این صورت، ضرورت دارد که محرکّی دیگر آن را به حرکت درآورده باشد;

– مقدمه سوّم: سلسله متحرّک ها و محرّک ها را هرگز نمی توان تا بی نهایت ادامه داد.

– نتیجه: بنابراین ضـروری است که در این سلسـله، نهایتاً به یک «محرّکِ نامتحرّک اوّل» (۱) برسیم. آکویناس معتقد است که هرکس می فهمد که این محرّک «همان خداست». (۲)

آشـکار است که این برهـان، کاملاـ براسـاس عناصـر جهان شـناختی ارسـطو بنا شـده است. در مقـدّمه اوّل، «حرکت» به معنای ارسـطویی خود، یعنی «خروج از قوّه به فعـل» (۳) اخـذ شده و بر همین اساس، مقدّمه دوّم ضـروری دانسـته شده است; چرا که شیء متحرک، خود نمی تواند خود را از «قوّه» به سـمت «فعل» سوق دهد. به عبارتی: هر متحرّکی نسبت به مقصد یا آن چه به سوی آن در حرکت است، «بالقوّه» می باشـد و آن چه بالقوّه است خود نمی توانـد از قوّه به فعل درآیـد، بلکه برای این منظور نیازمند به یک امر «بالفعل» است. به همین دلیل، مثلاً آن چه بالفعل گرم است، همانند آتش، چوب را، که «بالقوّه» گرم است، به حرکت در می آورد و تغییر می دهد و در نهایت «بالفعل» گرم و سوزان می کند. آن چه بالقوّه گرم است، هرگز نمی تواند در همـان زمـان بالفعـل نیز گرم باشـد، به همین دلیل، شـیء واحـد نمی توانـد به اعتبار واحـد و از جهت واحـد، هم «متحرّک بالقوّه» باشد و هم «محرّک بالفعل».

ص:۲۸۵

۱- (۱) . Unmoved mover, a first mover.

۲- (۲) . All understand That This is God.

۳- (۳) . Reduction of Potency to act.

مقدّمه سوّم آکویناس نیز ارسطویی است و مبتنی بر این واقعیت است که اگر سلسله محرّک ها تا بی نهایت ادامه یابد، محرّک نخستینی وجود نخواهد داشت; حال آن که محرّک های بعدی، تنها در صورتی محرّک خواهند بود که به وسیله محرّک نخستین به حرکت درآیند. به عبارتی: اگر همه محرّک ها به زبان حال بگویند که ما محتاج محرّک دیگری هستیم که تا ما را حرکت ندهد، قادر به حرکت دادن چیزی نیستیم، در این صورت، هرگز هیچ حرکتی رخ نخواهد داد، مگر آن که در میان این سلسله محرّک ها، موردی یافت شود که به زبان حال بگوید: من خود، بدون آن که تکیه بر محرّک دیگری داشته باشم، حرکت می آفرینم. چنین محرّکی، «سرآغاز حرکت» و سلسله جنبان همه محرّک ها و متحرّک هاست و بدون او اثری از حرکت و جنبش نخواهد بود.

آکویناس در پایان، از آن جا که اکثر مردم، منشأ حرکت ها و تحوّلات را «خدا» می دانند، نتیجه می گیرد که این محرّکِ نامتحرّک، همان است که مردم آن را «خدا» می نامند.

۲- برهان دوّم

این برهان که از بخش دوم کتاب «متافیزیک» ارسطو اخذ شده و توسط ابن سینا نیز مطرح شده، از جهان محسوس آغاز می شود. براساس این برهان، ما در دنیای محسوسات، نظام یا سلسله ای از «علّت های فاعلی» (۱) را مشاهده می کنیم. این علّت های فاعلی در هیچ موردی، علّت خود نیستند; چون هر علّت فاعلی، اگر بخواهد خود، برای خود علّت باشد، می بایست قبل از خود وجود داشته باشد و این محال است. از طرفی این نیز غیرممکن است که سلسله علل فاعلی، تا بی نهایت ادامه یابد، چون اگر علّت نخست نباشد، علّت یا علل وسطی و علّت

آخر نیز نخواهد بود. بنابراین، می بایست علّت فاعلی نخستینی باشد، علّتی که همه انسان ها آن را «خدا» می نامند.

۱- (۱) . Efficinent Causes.

۳- برهان سوّم

برهـان سوّم تومـاس، کاملا ابن سـینایی است. بر طبق این برهان ما با مشاهـده ی عالم طبیعت چیزهایی را می یابیم که وجود و عدمشان «ممکن» (۱) است. ما معرفت به امکان را از این واقعیت به دست می آوریم که موجودات به وجود می آینـد و از بین می روند و وجودی دائمی و همیشـگی ندارند. حال اگر هر چیزی ممکن بوده و بنابراین روزی وجود نداشته است، پس زمانی بوده که هیچ چیز در عالم هستی وجود نداشته است، امّا اگر این امر حقیقت داشته باشد، می بایست اکنون نیز هیچ چیز وجود نداشته باشد; چون آن چه وجود ندارد، تنها به وسیله چیزی که از پیش وجود دارد، به وجود می آید. ازاین رو، اگر در زمانی چیزی وجود نداشـته، اشـیاء امکان هستی پیـدا نمی کردنـد و به همین دلیل، اکنون نیز چیزی وجود نـداشت; اما این که اکنون چیزی وجـود نـدارد، بالضـروره باطـل و محـال است، ازاین رو همه موجودات، «ممکن الوجود» نیسـتند بلکه در این میـان بـاید چیزی باشد که وجودش «واجب» باشد و اگر گفته شود که این واجب، «واجب بالغیر» است، این سلسله نمی تواند تا بی نهایت ادامه پیـدا کند. بنابراین «وجود واجبی» (۲) لازم است که «وجوب بالـذات» داشـته و وجود خود را از غیر دریافت نکرده باشد. این «وجود واجب» را همه آدمیان «خدا» می نامند.

۴- برهان چهارم

آکوینـاس در این برهـان، بیان می کنـد که در میان اشـیای موجودی که با تجربه و ادراک حسّـِی شـناخته می شونـد، درجات مختلفی از «صـفات» وجـود دارد: بعضـی اشـیاء خـوب تر، حقیقی تر و شـریف ترانـد و بعضـی، از مراحـلِ پـایین ایـن صـفات برخوردارند. (۳) این درجاتِ مختلفِ صفات، تنها به معنای نشان دادن دوری یا

۱- (۱) . Contingent.

۲- (۲) . A necessary being.

۳- (۳) . مثلاً «جوهر» نسبت به «عرض»، «علّت» نسبت به «معلول» و «عقل» نسبت به سایر قوای نفس، این برتری ها را دارند.

نزدیکی به یـک صـفت عـالی است; مثلاـ: خوب و خوب تر در مقایسه با «خوب ترین» معنا می دهـد و گرم و گرم تر با لحاظ «گرم ترین» فهمیده می شود. ازاین رو باید چیزی باشد که حقیقی ترین، خوب ترین و شـریف ترین موجود باشد. این موجود، البته «تام الوجود» است; چون حقیقی ترین موجود، وجود تامی دارد و با حقیقتی فراتر و کامل تر از خود سنجیده نمی شود.

آکویناس در ادامه چنین می گوید که: هر گاه بسیاری چیزها صفتی را به صورت مشترک دارا باشند، آن موجودی که بیش از همـه واجـد آن صـفات اسـت، علّت دیگران به شـمار می رود; مثلاـ: آتش که گرم ترین چیزهـاست، علّت همه چیزهـای گرم است.

از آن چه که گفتیم، نتیجه می شود که بالضروره «موجود برتری» (۱) هست که علّت سایر موجودات و همینطور علّت خوبی و سایر کمالات اشیاء است. ما این موجود را «خدا» می نامیم.

عـده ای این برهان را شـکل تغییر یافته «برهان وجودی آنسـلم» می داننـد و عـده ای آن را از درجه اعتبار ساقط می دانند و در مقابل، گروهی نیز به اهمیت و اعتبار آن باور دارند.

۵- برهان پنجم

این برهان بر مبنای «طرح و تـدبیر»ی (۲) است که در جهـان وجود دارد. با مشاهـده جهان، می توان موجوداتی را یافت که در عین ناآگاهی و فقدان معرفت، برای رسـیدن به هدف و غایت خاصّـِی عمل می کنند. این قضـیه از آن جا آشکار می شود که این موجودات همواره یـا اکثراً به صورت یکسـانی عمـل می کننـد تـا به بهترین نتیجه برسـند. به همین دلیل معلوم می شود که رسیدن آنها به غایت خود، از روی قصد است، نه از سر اتفاق و صُدفه، حال آن که فاقد معرفت نمی تواند به سمت

۱- (۱) . supreme Being.

۲- (۲) . Governancel ex gubernation.

غایت و هدفی حرکت کند، مگر آن که به یاری و مددِ موجودی صاحب معرفت و دارای عقل هدایت گردد; درست به همان صورت که کمانـدار، تیر را به سـمت هـدف پرتاب می نمایـد. آکویناس از این مقـدّمات نتیجه می گیرد که بنابراین موجودی مدبّر و حکیم هست که موجودات طبیعی را به سمت غایتشان هدایت می کند. ما این موجود را «خدا» می نامیم.

این برهان آکویناس، به برهان «غایت شناختی» (۱) شهرت یافته است.

ملاحظات

در بـاب براهینی که آکویناس برای اثبات وجود خداونـد مطرح نمود، نکات قابل توجّهی وجود دارنـد که به اختصار، مواردی از آن را مطرح می نماییم:

۱. هر یـک از براهین پنجگـانه او، از عـالم حسّ و طبیعتِ مشـهود آغـاز و به موجودی متعالی ختم می شود. آن چه ارتباطِ آن «آغاز» را با این «انجام» استوار و مستحکم می دارد، اصولی است عقلانی که غالباً ریشه در اندیشه های فلسفی ارسطو دارد:

الف) در برهان نخست مبنای اصـلی همان تمایز میان «قوّه و فعل» است که براساس آن، هم «حرکت» تعریف و معنا شـده و هم نیازمنـدی امرِ متحرّک به یـک محرّک توضـیح داده شـده است. مـا در این برهـان، نهایتـاً براسـاس تمـایز «قوه و فعل» به وجود موجـودی رهنمـون می شـویم کـه فعلیـت محض و عـاری از هر قـوّه ای است; یعنی: به محرّکی که خـود هیچگـونه حرکت و تغییری را برنمی تابد.

ب) برهان دوّم آکویناس بر اصل علّیت فاعلی استوار است. در جهان شناسی آکویناس، مخلوقات در یک سلسله طولی، دارای اثر و علّیت انـد و از آن جا که هیـچ چیزی نمی توانـد علّت فاعلی خود باشـد، علّت نخستینی لازم می آید و الّا بدون این علّت نخستین، ضروری است که سلسله عللِ بالفعل، نامتناهی باشد و این

۱- (۱) . Teleological argument.

محال است. به عبارتی: ما براساس «علیت فاعلی» در نهایت به وجود علّت نخستینی ملتزم می شویم که بدون آن، همه علل فاعلی از فاعلیت افتاده، با همبستگی و اتّفاق نیز کاری از پیش نمی برند.

ج) مبنای برهان سوّم، تمایز میان «وجوب» و «امکان» است که براساس آن، «ممکن» دانستن همه موجودات عالم محال بوده، هر گونه توضیحی را برای وجود جهانِ کنونی ناممکن می سازد. نکته قابل توجّه آن است که توماس در این برهان، تنها بر «امکان» تأکید نمی کند، بلکه امکان را ملازم «حدوث» دانسته و از حدوث عالم، ضرورت وجود واجب الوجود را نتیجه گرفته است; برهان سوّم را می توان چنین خلاصه کرد:

- مقدمه اوّل: بعضی از موجودات ممکن هستند (یعنی می توانند باشند یا نباشند);

- مقدمه دوّم: هر چه ممکن باشد، در زمانی وجود نداشته است; (۱)

- مقدمه سوّم: اگر همه چیز ممکن باشد، در زمانی هیچ چیز وجود نداشته است;

- مقدمه چهارم: اگر چنین باشد که زمانی هیچ چیز وجود نداشته است، اکنون نیز نباید چیزی وجود داشته باشد (چون آن چه وجود ندارد، تنها به علّت چیزی که از پیش وجود دارد می تواند هستی یابد);

- نتیجه: لکن اکنون جهان موجود است، پس ممکن بودن همه چیز محال و وجود «واجب الوجود» ضروری خواهد بود.

د) در برهان چهارم، اصل «تشکیک» و درجات داشتن اشیاء و نظریه «بهره مندی» اساس قرار گرفته است. کلّ عالم هستی در واقع جلوه گاه کمال الهی بوده، به تناسب مراحل و درجات موجودات، از کمالات این برترین موجود بهره مند است.

ص:۲۹۰

۱- (۱) . بر طبق نظر الدرز، پژوهشگر الهیات و فلسفه، این قسمت از برهان، قسمت اصلی برهان محسوب می شود. ر.ک: الدرز، همان، ص۲۳۶.

ح) اصل غایتمندی مبنای برهان پنجم آکویناس است. در جهانِ او هر چند که همه موجودات برای رسیدن به غایتی تلاش می کنند; امّا غایت مندی موجوداتِ فاقد شعور است که مورد توجّه قرار می گیرد. اگر موجوداتی که دارای معرفت و شعور نیستند، همیشه در جهت رسیدن به غایتی عمل می کنند، آشکارا نتیجه می شود که باید موجود دیگری وجود داشته باشد که آنها را به سمت آن غایت هدایت نماید.

۲. در هر یک از براهین، به ضرورت وجود یک «علّت کافی» (۱) اشاره شده است. «حرکت» و «تغییر» باید علّت کافی خود را به صورت «محرّکِ نامتحرّک» داشته باشد و سلسله علل فاعلی میانه و اخیر، به علتی نخستین که خود معلول چیزی نباشد محتاج هستند. موجودات ممکن به وجودی واجب نیازمندند و کمال های محدودِ موجودات، وجود کمالی مطلق را می طلبند تا در پرتو آن تحقّق یابند. غایت مندی و نظم طبیعی نیز، متّکی بر وجود موجودی آگاه و مدبّر است.

۳. آکویناس در پایان هر یک از این براهین، چنین مطرح می کند که موجود اثبات شده در این برهان همان است که آدمیان او را «خدا» می نامند. این نتیجه گیری سریع و بیانِ غیرمبتنی بر مقدّمات لازم منطقی، اعتراضات فراوانی را برانگیخته است: عدّه ای مدّعی شده اند که اساساً آکویناس خدای دینی را اثبات نکرده است و عده ای او را به اثبات خدایی نامقدّس یا خدایی که در حقیقت خود متضمّن معنایی مادّی است متّهم نموده اند و این اتّهام حتّی به آن جا انجامیده که عدّه ای براهین او را موهوم و منجر به کفر دانسته و گفته اند که خدای اثبات شده در این براهین، صرف یک «مفهوم» است.

الدرز معتقد است که این براهین پنج گانه را می توان در دو سطح متفاوت مورد توجّه قرار داد:

نخست «در سطح فلسفی محض»، که بر طبق آن هر انسانی به صرافت طبع و براساس همان معرفت ابتدایی و مشترک آدمیان درباره جهان، خداوند را به

۱- (۱) . Sufficient reason.

صورت «محرّك نـامتحرك» و «علّت فاعلی نخستین عالم» تصوّر می کنـد. این معرفت که رنگ و بوی تصویر دینی از خـدا را ندارد، کاملا قبل از دین و الهیات دینی قرار می گیرد.

دوّم «در چارچوب الهیات دینی و باورهای مسـیحی»، که بر اساس آن آن چه این براهین دنبال می کنند چیزی نخواهد بود جز بـازخوانی و بازشناسـی خـدای دینی و مسـیحی. برطبق فرضِ این چـارچوب الهیـاتی برای براهینِ آکوینـاس، مـا پس از آن که خداونـد را از طریق «وحی» شـناختیم، بـا این براهین در می یـابیم که او منشـأ نـامتحرّك همه حرکات و تغییرات، قائم بالـذات، واجب الوجود، خیر برین و حکیم و مـدبّر است. الـدرز خاطرنشان می کنـد که این نه به معنای فرو کاسـتن خدای مسـیحیت به خـدای فلسـفی، بلکه به منزله مقـدّمه ایمـان از یک سو و بازخوانی و فهم خداونـد شـناخته شـده از طریق وحی، از سوی دیگر است. (۱)

ص:۲۹۲

۱- (۱) . ر.ك: الدرز، همان، ص۲۸۸ - ۲۹۱.

خلاصه

۱. اندیشه های فلسـفی در «قرون وسـطی»، هر چند که رنگ و بوی «کلام و عرفان مسیحی» را دارند، در عین حال از اهمیت و جایگاه خاصی برخوردار هستند.

۲. تأثیر قابل توجّه «فرهنگ یونانی» بر «دین یهود» و تأثیرپـذیری «مسـیحیت» از کلام و انـدیشه یهودی، زمینه ساز اصـلی انتقال «تفکّر فلسفی یونان» به جهان مسیحیت بود.

۳. آن دسـته از عالمان اوّلیه مسیحی که در شش قرن نخست میلادی، صورت و سیرت رسمی «مسیحیت» را بنا نهادند به «آبای کلیسا» شهرت یافته اند.

۴. دیونسـیوس مجعول، با تأثیرپذیری از عرفان و اندیشه های «نوافلاطونی»، «کلام سـلبی» را در تفکّر مسیحی برجسته ساخت و در مقابلِ «کلام ایجابی» جایگاه آن را رفعت بخشـید. بر طبق کلام سـلبی، هیـچ وصف و نامی را نمی توان به خدا نسبت داد; چرا که وصف و نـام هـای این جهـانی، هر چنـد که بر کمـال دلالت کننـد، به انسان و مخلوقات این جهان اختصاص دارنـد و شایستگی آن را ندارند که در مورد خداوند به کار روند.

۵. یوستینوس، رسالت «فلسفه» را هدایت انسان به سمت حقیقتی می دانست که در مسیح(علیه السلام) ظهور کرده بود. برای او «لوگوس» همان «عیسی(علیه السلام)» است.

۶. ترتولیـانوس، باشعار «اورشـلیم را بـا آتن چه کار؟» بنای جـدایی کامل قلمرو «دین و ایمان» را از عرصه «فلسـفه» و «اندیشـه یونانی» گذاشت.

۷. در اندیشه اوگوستینوس، «فلسفه» و «دین» نافی و در مقابل یکدیگر نیستند، بلکه بین آنها ارتباط و تعامل وجود دارد.

۸. اوگوستینوس گفته «می توان در همه چیز شک کرد» را اعم از آن که صادق یا کاذب باشـد، ناقض خود می داند، ازاین رو در نظر او «شکّاکیتِ مطلق» ممکن نیست.

۹. در نظر اوگوستینوس «تمامی آن چه که برای عقل روشن است در خدا، با خدا

و از طریق خدا روشن است» در نتیجه، «شناخت» جز در پرتو «نور الهی» ممکن نیست.

۱۰. اوگوستینوس، «تغییرناپذیری»، «خلاقیت»، «سرمدیت» و «خیر مطلق» بودن را از اوصاف اصلی خداوند می داند.

۱۱. برای اوگوستینوس «وجود خداونـد» نیاز به اثبات نـدارد و حتی برهان ناپذیر است، چرا که هر حقیقتی را در پرتو وجود او می یابیم و بدون وجود او «معرفت» برای ما ممکن نیست.

۱۲. اوگوستینوس، اقنوم اوّل افلوطین را «خـدا»، اقنوم دوّم را «کلمه» یـا «عیسـی» و اقنوم سوّم او را «روح القـدس» می نامـد و از این طریق، به «تثلیث افلوطین» رنگی مسیحی می دهد.

۱۳. از آن جـا کـه «شرّ» در نظر اوگوسـتینوس یـک امر عـدمی و نسـبی است، او شـرورِ هر موجـودی را به میزان نبـود و عـدم کمالات مراحل بالاترِ وجود در آن موجود می بیند. به عبارتی: هر موجودی به میزان فاصـله ای که از وجود یا خیر مطلق دارد، ملازم و همراه با «شرّ» است.

۱۴. بوئتیوس، با تأثیر از «منطق ارسطویی»، خداوند را «جوهر» می داند; اما جوهر غیرمادی، مطلق و سرمدی که همواره واحد و خیر مطلق است.

۱۵. از آن جا که هر موجود ناقصی نسبت به یک موجود کامل، ناقص به حساب می آید، در نظر بوئتیوس موجودات ناقص بر وجود کامل خداوندی دلالت می کنند.

۱۶. برای بوئتیوس «فلسـفه» شامل آگاهی های تسـلّی بخش و طریق رهایی ورستگاری انسان است که به نحو تام و تمام «ایمان و عقل» را در خوددارد.

۱۷. طـبیعت در انـدیشه اریوگنـا، اعـم از وجـود و لاـوجود اسـت و در فراینـد ظهـور و بـازگشتِ خـود به چهـار طـبیعت خـالق غیرمخلوق، خالق مخلوق، غیرخالق مخلوق و غیرخالق غیرمخلوق تقسیم می شود.

ص:۲۹۴

۱۸. در نظر اریوگنا، «عقل انسانی» که تصویری از «حقیقت الهی» در انسان است، «با گناه آدم»، آلوده و ناتوان می شود و با تجسّد و ظهور مسیح(علیه السلام) در پرتو نور «ایمان» قدرت درک حقیقت را باز می یابد و با پشتیبانی های ایمان، به این درک نایل می آید و در دوره سوّم که در آینده رخ خواهد داد، با ایمان یگانه خواهد شد و به دوران جدایی ظاهری خود از ایمان پایان خواهد داد.

۱۹. برای آنسلم «ایمان»، امکان و شرایط معرفت هایی را برای «عقل» فراهم می آورد که عقل در گذشته قادر به درک و دریافت آنها نبود. در این باب، این سخن او شهرت فراوان دارد: «ایمان می آورم تا بفهمم.»

۲۰. آنسلم در برهان وجودی خود بر این باور است که چون تصوّرِ «آن چه بزرگ تر از آن را نتوان تصوّر کرد» بدون وجود خارجی داشتن آن چیز، ناتمام و ناصحیح است؛ پس تصوّر ما از آن، خود حکایت از واقعی و عینی بودن آن می کند.

۲۱. بوئتیوس برای «کلیات» حقیقتی ذهنی قائل بود و در مقابل، اریوگنا آن را واجد واقعیت خارجی می دانست. بعدها روسلینوس برای «کلّی» شأن لفظی و زبانی قائل شد؛ ولی در مقابل، شاگرد او آبلاردوس از حقیقت ذهنی بودن آن و آنسلم از واقعیت عینی داشتن آن دفاع کردند.

۲۲. در قرون دوازدهم و سیزدهم، شهرهای مهم «سیسیل» در ایتالیا و «طلیطله» در اسپانیا، مکان های مهمِ انتقال اندیشه های فلسفی از «جهان اسلام» به «عالم مسیحیت» محسوب می شدند.

۲۳. آلبرتوس کبیر عرصه «الهیات» را از «فلسفه» جدا ساخت و قلمرو مباحث خداشناسی را از مباحث عقلی، مستقل دانست. در نظر او «نور عقل»، هر چند که متّکی به امداد الهی است، یک نور عمومی است که مؤمن و کافر

از آن بهره مندند; اما نور ایمان به مؤمنان تعلّق دارد و در مرتبه بالاتری قرار می گیرد.

۲۴. آکویناس «ایمان» را نه یک عقیده صرف می داند و نه یک معرفت علمی: عقیده باوری است ذهنی که وجود ما را با خود درگیر نمی کند و معرفت علمی به صورت ضروری و گریزناپذیر خود را بر ما تحمیل می کند و مجال انتخاب و پذیرش ارادی باقی نمی گذارد; حال آن که «ایمان» هم عرصه درگیری وجودی است و هم قلمرو انتخاب.

۲۵. در نظر آکویناس، «ایمان» برای «فلسفه» همانند ناخداست برای کشتی.

۲۶. آکویناس بر این باور است که در فرایند شناخت، «معقولات بالقوه» برای ما به «معقولات بالفعل» تبدیل می شوند; اما این عمل، خود به یک موجود بالفعل نیازمند است که «عقل فعّال» نامیده می شود. در نظر او «عقل فعّال» کاملاً شخصی و به تعداد انسان ها متکثّر است; امّا این عقل از آن جا که کاملاً شأن فاعلی دارد، خود نمی تواند قابل و پذیرای صُوَر معقول باشد، بلکه این صُوَر توسط «عقل منفعل» قبول و پذیرفته می شوند.

۲۷. بر طبق نظر آکویناس، کلیات به سه لحاظ قابل طرح می باشد: ۱. «کلّی قبل از کثرت»، که به صورت متعلّقات علم الهی می باشند; ۲. «کلّی همراه با کثرت»، که همان کلّی طبیعی و مندرج در افراد خارجی است و ۳. کلّی بعد از کثرت که همان مفهوم و تصوّر انتزاعی کلّی است.

۲۸. آکویناس معتقد است که مطالعه فلسفه در نهایت ما را به مطالعه «وجود برتر» یعنی: «خدا» می کشاند. او چنین می اندیشد که در پرتو «خِرَدِ طبیعی» می توان وجود خداوند را اثبات کرد و در این خصوص نیازی به فراروی از عقل متعارف نیست.

۲۹. آکویناس به لحاظ فلسفی براهینی را برای «اثبات وجود خداوند» مطرح می کند که

به ترتیب بر «حرکت»، «علّت های فاعلی»، «موجودات ممکن»، «درجات مختلف صفات کمالی موجودات» و «طرح و تدبیر موجود در جهان» مبتنی است.

۳۰. در نظریه «شناخت»، آکویناس بر خلاف اوگوستینوس، خداوند را موضوع قریب و نخستین معلوم ما نمی داند، بلکه ما از طریق علمِ به موجودات به وجود او پی می بریم; چنان که از طریق علم به اشیای روشن شده، به وجود «نور» آگاه می شویم.

ص:۲۹۷

پرسش

۱. دوره «قرون وسطی» در «تاریخ اندیشه های فلسفی» چه جایگاه و اهمیتی دارد؟

۲. زمینه های ورود عناصر «تفکّر یونانی» به «عالم مسیحی» و ظهور «اندیشه های فلسفی» در «قرون وسطی» را بیان کنید.

۳. «آبای کلیسا» به چه کسانی اطلاق می شد؟ این «آبا» خود به چند دسته تقسیم می شدند؟

۴. سه نوع کلام «ایجابی»، «سلبی» و «تفضیلی» را در دیدگاه دیونوسیوس مجعول توضیح دهید.

۵. رابطه «فلسفه» و «دین» (مسیحیت) را در نظر یوستنیوس و ترتولیانوس توضیح دهید.

۶. دیدگاه اوگوستینوس را در باب رابطه «فلسفه» و «دین» توضیح دهید.

۷. در نظریه «شناخت» اوگوستینوس، شکّاکیت مطلق، چگونه نفی می شود؟ او علم انسان به حقایق را چگونه توضیح می دهد؟

۸. طبق نظریه «شناخت» اوگوستینوس، وجود خداوند چگونه توضیح داده می شود؟

۹. «تثلیث» در دیدگاه اوگوستینوس چه جایگاهی دارد؟

۱۰. اوصاف الهی را از دیدگاه اوگوستینوس شرح دهید و بیان کنید که او چگونه مسئله «شرّ» را توضیح می دهد.

۱۱. در اندیشه بوئتیوس، «موجودات ناقص» چگونه بر وجود خداوند دلالت می کنند و خداوند بر طبق چه مقوله و اوصافی بیان می شود.

۱۲. رابطه «فلسفه» با «دین» را در دیدگاه بوئتیوس بیان کنید.

۱۳. جایگاه «ایمان» و «عقل» را در نظر اریوگنا شرح دهید.

۱۴. اریوگنا در «تقسیم طبیعت» به چند روش و چگونه عمل می کند؟

۱۵. اندیشه آنسلم را در باب رابطه «عقل» و «ایمان» بیان کنید.

ص:۲۹۸

۱۶. براهین پسینی و پیشینی اثبات وجود خدا را در نزد آنسلم توضیح دهید و نظر خود را در باب «برهان وجودی» او بیان کنید.

۱۷. به اختصار «تصویر انسان» در اندیشه آنسلم را بیان کنید.

۱۸. دلیل اهمیت بحث «کلیات» را بیان کرده، دیدگاه بوئتیوس، اریوگنا، آنسلم، روسلینوس، آبلاردوس و آکویناس را در این زمینه توضیح دهید.

۱۹. فرایند انتقال اندیشه های فلسفی از «جهان اسلام» به «مسیحیت» را بیان کنید.

۲۰. آلبرتوس کبیر و آکویناس در باب رابطه «فلسفه» و «دین» چه دیدگاهی دارند؟

۲۱. این که آکویناس «ایمان» را نه عقیده می داند و نه معرفت علمی، به چه معناست؟ توضیح دهید که دیدگاه او در باب حقیقت ایمان چیست؟

۲۲. نظریه «معرفت» و انواع «عقل» را از دیدگاه آکویناس توضیح دهید.

۲۳. آکویناس به چند طریق، وجود خداوند را اثبات می کند؟ توضیح دهید.

ص:۲۹۹

کتابنامه

منابع فارسی

۱. آکویناس، توماس(قدّیس)، در باب هستی و ذات، ترجمه فروزان راسخی، تهران، مؤسسه نگاه معاصر، ۱۳۸۱.

۲. اوگوستینوس، اعترافات، ترجمه سایه میثمی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۰.

۳. ابن رشد، تفسیر ما بعدالطبیعه، ج۱، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۷.

۴. ارسطو، سماع طبیعی (فیزیک)، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انشارات طرح نو ۱۳۷۸ش.

۵. ارسطو، متافیزیک، ترجمه دکتر شرف الدین خراسانی - شرف، چ۲، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۹ش.

۶. ارسطو، منطق (ارگانون)، ترجمه دکتر میر شمس الدین ادیب سلطانی، تهران، مؤسسه انتشارات نگاه، ۱۳۷۸ش.

۷. افلاطون، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، چ۷، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹ش.

۸. افلاطون، مجموعه آثار، ۴ جلد، ترجمه محمد حسن لطفی، چ۳، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰ش.

۹. افلوطین، تاسوعات (انئادها)، ۲ جلد، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶ش.

۱۰. الدرز، لئوجی، الهیات فلسفی توماس آکویناس، ترجمه شهاب الدین عباسی، تهران،

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۱ش.

۱۱. ایلخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۲ش.

۱۲. برهیه، امیل، تاریخ فلسفه «قرون وسطی و دوره جدید»، ترجمه و تلخیص، یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۷ش.

۱۳. برهیه، امیل، تاریخ فلسفه، ۲جلد، ترجمه علی مراد داودی، چ۳، تهران، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴ش.

۱۴. خراسانی - شرف، شرف الدین، نخستین فیلسوفان یونان، چ۲، تهران، انتشارات شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۷ش.

۱۵. دورانت، ویل، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب، چ۹، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰ش.

۱۶. راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ج۱، ترجمه نجف دریابندری، چ۶، تهران، انتشارات کتاب پرواز، ۱۳۷۳ش.

۱۷. ژیلسون، اتین، نقد تفکّر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، چ۳، تهران، انتشارات حکمت، ۱۴۰۲ه- .ق.

۱۸. ضیمران، محمد، گذار از جهان اسطوره به فلسفه، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۷۹ش.

۱۹. فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا، چ۵، تهران، انتشارات صفی علی شاه، ۱۳۷۶ش.

۲۰. قوام صفری، مهدی، نظریه صورت در فلسفه ارسطو، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۲ش.

۲۱. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، (جلد اوّل یونان و روم)، ترجمه دکتر سید جلالالدین مجتبوی، چ۳، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۵.

۲۲. گاتری، دبلیو. کی. سی، تالس، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۶ش.

۲۳. گمپرتس، تئودور، متفکّران یونانی، ۳جلد، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵ش.

۲۴. مجتهدی، کریم، فلسفه در قرون وسطی «مجموعه مقالات»، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵ش.

۲۵. مجتهدی، کریم، فلسفه نقادی کانت، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۸ش.

۲۶. مگی، بریان، فلاسفه بزرگ، ترجمه عزت فولادوند، چ۲، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۷ش.

۲۷. مهدوی، یحیی، شکاکان یونان، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۶ش.

۲۸. وال، ژان، مابعد الطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۷ش.

۲۹. هالینگ دیل، ر.ج، مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، چ۳، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۷۵ش.

۳۰. هاملین، دیوید. و، تاریخ معرفت شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴ش.

۳۱. یگر، ورنر، پایدیا، ۳جلد، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۶ش.

منابع انگلیسی

_. A New Aristotle Reader, Ed.by:J.L.Ackrill, Clarendon press, Oxford, ۱۹۹۲.

_. A selected Librury of the nicene and post-nicene fathers of Christian church, Ed.by: philipschaff, D.D.L.L.D. Vol:۱,۲,۷,۱۹۹۴.

_. Aristotle Critical Assessments, Vol: ۲, Ed. by Lioyd P.Gerson, London and NewYork, Routledge, ۱۹۹۹.

_. Armstrong, A.H. An introduction to Ancient Philosophy, London, Methuenandco.LTD, ۱۹۵۹.

_. Bigg c., The christian Platonists of Alexandria, Oxford, ۱۹۱۳.

_. Brumbaugh, Roberts, The Philosophers of Greece, London, George Allen andUnwin LTD,۱۹۶۶.

_. Chadwick H., Early Christian Thought and the Classical tradition,Oxford, ۱۹۶۶.

_. Collinson, diane, Fifty Major Philosophers, London and Newyork, Routledge, ۲۰۰۲.

_. Copleston, frederick, A History of philosopy, Vol:۲, Augustine to scotus,london, search press, ۱۹۷۰.

_. Guthrie,W.K, A History of Philosophy, Vol: ۱-۲, Cambridge, cambridge University press, ۱۹۷۸.

_. Gordan, William, Ancient concepts of Philosophy, London and

NewYork,Routledge,١٩٩٠.

_ . Plato critical Assessments, Vol:٢, Ed.by:Nicholas D.Smith London and Newyork,Routledge, ١٩٩٨.

_ . Politis, Vasilis, Aristotle and Metaphysics, London and Newyork, Routledge, ٢٠٠٤.

_ . Routledge History of Philosophy, Vol:٢, From Aristotle to Augustine,Ed.by:David Furley, London and Newyork, Routledge, ٢٠٠١.

_ . Routledge History of Philosophy, Vol:١, From The Begining to Plato,Ed.by:C.C.W.Taylor, London and Newyork,٢٠٠١.

_ . The Encyclipedia of philosophy, Ed.by Paul Edwards, Newyork, The Macmilancompany and The Free Press, ١٩٩۶.

_ . Turetzky, philip, Time, London and Newyork, Routledge, ١٩٩٨.

_ . jones, W.T, A History of Western Philosophy, Vol:٢, The Medieval Mind, Newyork, Harcourt Brace Jovanovich, ١٩۶٩.

_ . The Philosophy of Thomas Aquinas, Introductory Readings, Ed.by:Christopher Martin, London and Newyork, Routledge,١٩٨٩.

ص:٣٠٣

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه‌ای
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹